LA COMUNICACIÓN ENTRE ESPAÑOLES E INDIOS:

PALABRAS Y GESTOS

Emma Martinell Gifre

COLECCIONES MAPFRE 1492

Españoles e indios toparon, desde el comienzo de su contacto, con un problema radical: ¿cómo nombrar lo no visto con anterioridad, cómo averiguar su nombre, cómo responder? ¿Cómo integrar esta ruptura en el sistema previo de referencias simbólicas? Este encuentro se desarrolla, en los primeros momentos, en el universo de los sentidos: el lenguaje facial y gestual, los rituales, insólitos a los ojos de quienes no les podían atribuir significación, la extrañeza cruzada entre los sistemas de letra impresa y de quipu. Aparece la figura fronteriza de los intérpretes y se establece la legislación y la normativa en materia lingüística. Los religiosos comienzan su labor filológica y desarrollan métodos de enseñanza de la lengua. Y así, la comprensión y la incomprensión mutuas son fuentes de confianza y de recelo. Desde esta nueva e interesente perspectiva, más antropológica que lingüística, Emma Martinell Gifre estudia la comunicación entre españoles e indios a través de las palabras y los gestos.

Emma Martinell Gifre (Barcelona, 1949). Catedrática de Filología Española de la Universidad de Barcelona. Dirige un equipo de investigación que analiza el proceso de adqusición de la conciencia lingüística europea. Su interés por el fenómeno de la comunicación (*Diccionario de gestos,* 1990) ha encontrado en la historiografía americana un ámbito propicio (*Aspectos lingüísticos del descubrimiento y de la conquista,* 1988).

Colección Idioma e Iberoamérica

LA COMUNICACIÓN ENTRE ESPAÑOLES E INDIOS: PALABRAS Y GESTOS

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Director de Colección: Miguel Angel Garrido
Diseño de cubierta: José Crespo

Paseo de Recoletos, 25 – 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-524-7
Depósito legal: M. 27009-1992
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n, km 20,800 (Madrid)
Impreso en España – Printed in Spain

EMMA MARTINELL GIFRE

LA COMUNICACIÓN ENTRE ESPAÑOLES E INDIOS: PALABRAS Y GESTOS



EDITORIAL
MAPFRE

Dirección coordinación: [illegible]
Director de Colección: Miguel Ángel [illegible]
Diseño de cubierta: José Crespo

Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-524-7
Depósito legal: M. [illegible]-1992
Impreso en los talleres de [illegible]
Carretera de [illegible]
Impreso en España—[illegible]

A Emma Gifre

ÍNDICE

... Rematemos con que algunas vezes damos nombres de fábulas a las cosas que fueron ciertas y verdaderas, pero en su discurso tienen tanta variedad que parecen cosas no acontecidas sino compuestas e inventadas de algún gallardo y loçano ingenio. Los que avéys leydo las Corónicas de las Indias, cosa que passó ayer, tan cierta y tan sabida, mirad quántas cosas ay en su descubrimiento y en su conquista, que exceden a quanto han imaginado las plumas de los vanos mentirosos que han escrito libros de caballerías, pues éstas vendrá tiempo que las llamen fábulas y aun las tengan por tales los que fueren poco aficionados a la nación Española y para evitar este peligro, se avía de aver defendido que ninguno las escriviera poéticamente en verso, sino conservarlas en la pureza de la verdad con que están escritas, por hombres tan graves y tan dignos de fe, sin atavío, afeyte, ni adorno alguno. ...

Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (1611), s.v. fábula.

... Remitemos con que algunas vezes demos nombres de fábulas a las cosas que fueron ciertas y verdaderas, pero en su discurso tienen tanta variedad que parecen cosas no acontecidas sino compuestas e inventadas de algún gallardo y bizarro ingenio. Los que an leydo las Corónicas de las Indias, cosa que passó ayer, tan cierta y tan sabida, hallará cosas que ay en su descubrimiento y en su conquista, que exceden a quanto han imaginado las plumas de los vanos mentirosos que han escrito libros de cavallerías, pues estas vendrá tiempo que las llamen fábulas y aun las tengan por tales los que fueren poco aficionados a la nación Española; y para evitar este peligro, se avía de aver dexado que ninguno las escriviera poéticamente en verso, sino conservarlas en la pureza de la verdad con que están escritas, por hombres tan graves y tan dignos de fe, sin artificio, afeyte, ni adorno alguno. ...

Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (1611), s.v. fábula.

PRESENTACIÓN

El proceso de descubrimiento, conquista y colonización de América, desde el mismo momento en que se inició, generó textos que lo describían, lo justificaban o lo atacaban. Visto ahora, con la perspectiva que brinda el paso de medio siglo, conocemos las facetas más exploradas. Enumeramos nueve de ellas:

1.ª. El descubrimiento del continente americano cerró la Edad Media y proporcionó a los europeos unas nociones definitivas sobre la configuración física del mundo.

2.ª. El contacto entre las tierras de un lado y otro del océano Atlántico amplió el conocimiento del número de productos aprovechables para la alimentación, así como de las propiedades curativas de otros productos y sustancias.

3.ª. El contacto entre dos mundos hasta entonces distantes constituyó una fuente de epidemias y enfermedades que se propagaron en una y en otra dirección.

4.ª. La conquista de nuevos territorios ampliaba el campo de acción de los ideales caballerescos.

5.ª. La conquista de territorios y la consiguiente cristianización de sus pobladores representaba la continuación del espíritu que alentó las cruzadas y las reconquistas peninsulares.

6.ª. La conquista contó con unos episodios nefastos (naufragios, cautiverios, derrotas, enfermedades, hambrunas) que tuvieron que ser explicados.

7.ª. El proceso de la llegada de los españoles, su avance conquistador y su asentamiento colonizador fue narrado tanto por el hombre

europeo como por el aborigen, de modos diferentes y desde puntos de mira opuestos.

8.ª. El proceso de conquista y colonización desencadenó una leyenda negra, centrada en la crítica de la explotación de las riquezas naturales halladas, del aprovechamiento de la fuerza física de los naturales y de la anulación de sus costumbres y creencias.

9.ª. El hombre que pasó a América buscaba encontrar un nuevo sentido para su vida. Unos se marcharon ávidos de fulgurantes riquezas o ansiosos de alcanzar la fama (huían de la pobreza, de la mediocridad, de las normas vigentes). Otros se marcharon impelidos por su fe religiosa y deseosos de darla a conocer a los aborígenes, que vivían en estado de idolatría. La rapidez con la que se instauró la vida colonial según el modelo de la metrópoli hizo que cruzaran el Atlántico funcionarios de todos los estamentos y de todos los sectores, para los cuales el cambio de continente no iba a suponer una modificación tan drástica de la vida como para los aventureros y los religiosos.

Si nos centramos en los aspectos lingüísticos del proceso descubridor, conquistador y colonizador, las facetas más analizadas son éstas:

1.ª. El número y diversidad de lenguas de la América española; su situación a la llegada de los españoles; su pérdida o su pervivencia a lo largo de la etapa colonial y tras las independencias; la existencia de unas «lenguas generales» que conocieron su propagación y vitalidad máximas por acción de los mismos españoles.

2.ª. La influencia inicial y posterior, progresiva, de las lenguas amerindias sobre la española. Al principio, por la necesidad urgente de dar nombre a las realidades americanas inexistentes en el mundo antes conocido. Más adelante, por el contacto.

3.ª. Las condiciones de criollo y de mestizo, resultado de una convivencia humana y del correspondiente contacto lingüístico; las situaciones de bilingüismo y de disglosia, tanto en siglos anteriores como en la actualidad.

4.ª. El conocimiento, por parte de los religiosos, de las lenguas nativas, que redundó en su fijación ortográfica y en su descripción, en la búsqueda de analogías y correspondencias tanto con la lengua latina como con la española. El aprovechamiento por parte de misioneros y doctrineros de las manifestaciones espontáneas de los naturales, en concreto de las pictóricas y de las dramáticas.

Desde hace años, nuestra preocupación es más antropológica que lingüística, o lingüística, a fin de cuentas, puesto que la lengua le sirve al hombre para exteriorizar desde necesidades perentorias, sentimientos y actitudes, hasta el resultado de sus indagaciones más abstractas.

Nuestro interés se centra en el proceso progresivo de mutuo conocimiento entre los españoles que desembarcaron en las Antillas y pasaron luego a tierra firme y los indígenas de diversos grupos étnicos, organizaciones sociales y lenguas.

Gran parte de lo que el español veía en América nunca lo había visto con anterioridad. ¿Cómo nombrarlo? ¿Cómo indagar su nombre nativo si no había modo de entenderse con los indígenas? ¿Cómo responder a los indígenas que mostraban sorpresa ante la ropa, las armas, las naves? A todas estas preguntas y muchas más que se formula el hombre actual se dio respuesta, a veces, reflexivamente; otras veces, no hubo ocasión ni posibilidad de reflexionar. Por parte del español hubo curiosidad, deseo de asimilación. Se hizo lo posible por escuchar y reproducir palabras indígenas. En unos casos se erró, y el error se difundió. En otros casos, esas voces se consideraron muy pronto voces propias, y como tales se usaron y trasladaron a España. Otras veces, en cambio, hubo arrogancia petulante e ignorante, como cuando el español, al hablar, suponía que el «bárbaro» debía de entenderle. También hubo ignorancia cuando se afirmó que todos los indios hablaban la misma lengua, o que esa lengua era muy pobre, imposibilitada para expresar nociones fundamentales —se referían a la doctrina cristiana—.

A la presentación de estos fenómenos se dedican los capítulos II y III; el I se dedica a la presentación del género cronístico.

El capítulo IV trata del modo más elemental de la comunicación, el lenguaje de los gestos y de la expresión facial. No pudo valer más que éste en los primeros desembarcos. Se señalarían direcciones: hacia el mar, hacia el interior de la tierra, hacia las canoas, hacia las barbas... Se acompañarían de gestos voces de referencia a algo material: comida, ropa, animales, como se indicarían con un gesto «yo», «tú» y «nosotros».

Al margen de los gestos más elementales, los hubo que acompañaron importantes parlamentos dichos en español. Con todo, no olvidemos que las crónicas también atribuyen gestos a los indios, quienes también emitirían discursos.

Y, junto a los gestos, los rituales, insólitos a ojos de los que no les podían atribuir un sentido: a los españoles les costó entender el valor de determinadas danzas previas a la batalla; a los naturales les aturdirían las misas de campaña, la reverencia ante la cruz.

Unos y otros eran miembros de grupos que se habían desarrollado sin haber mantenido nunca ningún contacto. Entre los españoles la letra escrita no era misteriosa. Ellos entendían que era un modo de fijar las palabras, conservarlas y transmitirlas. El lienzo blanco, el papel blanco lleno de signos, resultaba inextricable para el indio. Del mismo modo que no todos los españoles llegados a América eran capaces de escribir, tampoco todos los indios dominaban la técnica de los *quipus* quechuas, ese aparente tejido, durante tiempo enigmático para los españoles, en los que no se veía la razón de ser a esos cordones con nudos y combinaciones de colores.

La comunicación entre españoles y nativos progresó a tientas. Sin embargo, desde muy pronto, se contó con algo que la favoreció de un modo difícil de valorar: el intérprete. En uno y otro lado hubo personas, de edades, sexos, condición y razas diferentes que, o fueron capaces de servir de intermediarios, pues conocían un puñado de voces de la lengua de los extranjeros, o cuyo talento las habilitó para traducir importantes mensajes políticos y evangélicos. A medida que se afianzó el poder español y se pudo hablar de territorios incorporados a la Corona española, fueron dándose las situaciones de bilingüismo. Los naturales que aceptaron o acabaron por asimilar el modo de vida de los vencedores, optaron por usar su lengua, lengua de prestigio, lengua que, de hablarla ellos, los elevaba en el reconocimiento social y los situaba en una posición ventajosa respecto de sus hermanos de raza. La figura del intérprete constituye el eje de lo tratado en el capítulo V.

En el siguiente, el VI, presentamos las dos posturas que, a veces paralelas, a veces divergentes, adoptaron la Corona y las órdenes religiosas que tuvieron a su cargo la cristianización de los indios.

Los monarcas recibieron información de las nuevas tierras por Colón y por los otros testimonios, pero no les fue fácil determinar en qué lengua había que dirigirse a ellos, si se había de insistir en que conocieran el castellano. La legislación fue vacilante o incluso contradictoria. Pero la aplicación de la normativa fue más laxa todavía.

El capítulo VI abarca, así mismo, la referencia a la labor filológica llevada a cabo por los religiosos y a los métodos de enseñanza seguidos.

Los anteriores análisis de los sistemas empleados por los españoles para nombrar, para preguntar y responder, para orientarse, para instruir, son suficientes para poner en evidencia que el éxito de los intercambios comunicativos pudo ser nulo, mediocre, regular, bueno o incluso muy bueno, pero que es difícil guiarse por lo que cuentan las crónicas. En primer lugar, porque el que escribe insiste en datos relativos al comportamiento de los españoles y, en cambio, es mucho más parco en la referencia a datos relativos al comportamiento de los indios. En segundo lugar, porque el que escribe ofrece su versión, y no deja resquicio por donde asome la más ligera duda. Dedicamos el capítulo VII al planteamiento de las posibles situaciones de incomprensión, falta de entendimiento, recelo, engaño y traición. Creemos que el progreso en el conocimiento de las lenguas no hizo que estos fenómenos se redujeran, sino que, a nuestro juicio, se incrementaron las posibilidades de usar la lengua con más dominio de sus resortes.

El lector, sin duda, se preguntará cómo decidieron los españoles un modo de comportamiento en relación con su contacto con los nativos. ¿Probaron y rectificaron según los resultados? ¿Intuyeron posibles reacciones? ¿Actuaron a ciegas? Recordemos que el primer fin de la expedición colombina era alcanzar el Oriente, y en él el mercado de las especias por una ruta que no fuera la que venía transitándose y, en consecuencia, quedar libres de las sucesivas hegemonías árabe y turca, que les sometían al pago de costosos tributos que gravaban las importaciones.

En el capítulo VIII exponemos dos importantes antecedentes que España pudo tomar como modelo: la fulgurante expansión árabe iniciada en el siglo VII, de un lado, y del otro, la expansión portuguesa, que en el siglo XV traspasó la línea del Ecuador y alcanzó el oriente superando la parte más meridional de África. En ambos casos, la expansión estaba arropada por los avances en la técnica de la navegación, los detallados conocimientos geográficos, la precisión de los mapas y la preparación de los navegantes. En el mismo capítulo proponemos el caso de las islas Canarias, archipiélago de situación estratégica, tierra a la que muchos llegaron y en la que pocos se instalaron. Allí hubo de existir una dificultad de comunicación que aunque no es igual a la que se dio en el nuevo continente, sí es igualmente interesante para reflexionar sobre ella: sucesivas llegadas de expedicio-

nes de habla diferente, superpuestas a las hablas de los pobladores originarios.

Con ser las únicas fuentes valiosísimas para el conocimiento tanto de lo ocurrido en América tras la llegada de los españoles como de las condiciones naturales de esos territorios, el lector actual echa de menos un tipo de datos que sistemáticamente es omitido: nos referimos, sobre todo, al mundo de las reacciones y estados de ánimo, a los comentarios psicológicos. Las crónicas narran lo ocurrido, lo explícito, pero son opacas por completo para los presupuestos: no hay una información implícita que se desprenda de sus líneas.

Esta ha sido la causa de que, en el capítulo IX, hayamos analizado relatos de viajes y expediciones muy posteriores a la fecha de la mayor parte de las crónicas y, además, relatos novelescos actuales, recreaciones ficticias de la época del descubrimiento, conquista y colonización. Pretendíamos enriquecer una visión con otra, si es que las visiones se complementaban. Si se superponían, estábamos ante una sola visión parcial. Si contrastaban, la suma de las dos visiones podía reproducir con mayor garantía de veracidad unos hechos que se iniciaron hace hoy 500 años.

A continuación indicamos las obras cuyo vaciado ha constituido el *corpus* del que nos hemos servido para la confección del presente estudio, y de las cuales hemos extraído los ejemplos citados: desde el *Diario del Primer Viaje* de Cristóbal Colón hasta la *Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata* o, lo que es lo mismo, desde el más temprano testimonio acerca de las Indias, el del Almirante de la Mar Océana, hasta el del ingeniero Félix de Azara, llegado a América para establecer una nueva demarcación fronteriza entre territorio español y territorio portugués ya en el último cuarto del siglo XVIII.

Hemos distinguido tres apartados: en el primero, el más rico en nombres, agrupamos las referencias a los hombres nacidos en España y que pasaron a América y escribieron su testimonio. En el segundo, figuran un representante de la condición criolla y dos de la mestiza. En el tercero, hemos incluido los nombres de tres italianos y de dos alemanes. Tras la relación, en la que se recoge la referencia a la o a las obras analizadas, hemos creído necesario presentar los datos biográficos, más o menos nutridos según la relevancia de la figura o la riqueza de datos que se tienen sobre ella, de los 33 autores citados.

Relación de obras de las que proceden los ejemplos analizados

Autores españoles

José de Acosta (1540-1600), *Historia natural y moral de las Indias*, Historia 16, Madrid, 1987.
Pedro de Aguado (1513-?), *Recopilación historial de Venezuela*, Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1963.
Pedro de Aguado, *Historia de la provincia de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada*, Espasa-Calpe, Madrid, 1930.
Félix de Azara (1742-1821), *Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata*, Imprenta de Sanchís, Madrid, 1847, 2 vols.
Félix de Azara, *Descripción general del Paraguay*, Alianza, Madrid, 1990.
Juan de Cárdenas (1563-?), *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, Alianza, Madrid, 1988.
Gaspar de Carvajal (1504-1584), *Relación del nuevo descubrimiento del famoso Río Grande*, Historia 16, Madrid, 1986.
Pedro Cieza de León (1518/1520-1554), *La crónica del Perú*, Historia 16, Madrid, 1984.
Pedro Cieza de León, *Descubrimiento y conquista del Perú*, Zero-Jam Kana, Madrid-Buenos Aires, 1984.
Cristóbal Colón (1451-1506), *Los cuatro viajes. Testamento*, Alianza, Madrid, 1986.
Hernando Colón (1488-1539), *Historia del Almirante*, Historia 16, Madrid, 1984.
Hernán Cortés (1485-1547), *Cartas de Relación*, Historia 16, Madrid, 1985.
Bernal Díaz del Castillo (1496-1582), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, CSIC, Madrid, 1982.
Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), *Sumario de la Natural Historia de las Indias*, Historia 16, Madrid, 1986.
José Gumilla (1687-1750), *El Orinoco Ilustrado y Defendido*, Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1963.
Bartolomé de las Casas (1484-1566), *Obra indigenista*, Alianza, Madrid, 1985.
Tomás López Medel (1520-1582/1583), *De los tres elementos. Tratado sobre la naturaleza y el hombre del Nuevo Mundo*, Alianza, Madrid, 1990.
Pedro Lozano (1687-1752), *Descripción chorographica del terreno, rios, arboles y animales... del Gran Chaco...*, Colegio de la Assumpcion, Córdoba (Argentina), 1733.
Jerónimo de Mendieta (1525-1604), *Historia eclesiástica indiana*, BAE, CCLX y CCLXI, Madrid, 1973.
Toribio de Motolinía (1490-1569), *Historia de los indios de la Nueva España*, Castalia, Madrid, 1985.
Alvar Núñez Cabeza de Vaca (1490?-1564), *Naufragios y comentarios*, Historia 16, Madrid, 1984.
Alvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios*, Alianza, Madrid, 1985.
Pedrarias de Almesto, *Jornada de Omagua y Dorado*, Historia 16, Madrid, 1986.
Alonso de Rojas, *Descubrimiento del río del Amazonas y sus dilatadas provincias*, Historia 16, Madrid, 1986.

Bernardino de Sahagún (1490-1590), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Alianza, Madrid, 1988.
Pedro Sarmiento de Gamboa (1530-1592), *Viaje al Estrecho de Magallanes*, Imprenta Real de la Gazeta, Madrid, 1768.
Juan de Torquemada (1557-1624), *Veinte y un libros rituales y Monarquía indiana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975.
Antonio Vázquez de Espinosa (1570-1630), *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Smithsonian Institution, Washington, 1948.

Autores criollos y mestizos

Lucas Fernández Piedrahíta (1624-1688), *Historia general de las conquistas del Nuevo Reyno de Granada*, Amberes, 1676.
Inca Garcilaso de la Vega (1539-1617), *Comentarios reales: el origen de los incas*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1962, 4 vols. (Segunda parte).
Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales: el origen de los incas*, Imprenta de la Gazeta, Madrid, 2.ª ed., 1723.
Felipe Huamán Poma de Ayala (1534?-?), *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Historia 16, Madrid, 1987, 3 vols.
Juan Suárez de Peralta (1537-?), *Tratado del descubrimiento de las Yndias y su conquista*, Alianza, Madrid, 1990.

Autores extranjeros:

Pedro Mártir de Anglería (1455/1459-1526), *Décadas del Nuevo Mundo*, Polifemo, Madrid, 1989.
Pedro Mártir de Anglería, *Cartas sobre el Nuevo Mundo*, Polifemo, Madrid, 1990.
Antonio Pigaffeta (1480/1491-1534), *Relación del primer viaje alrededor del mundo*, Historia 16, Madrid, 1985.
Amerigo Vespucci (1451-1512), *Cartas de viaje*, Alianza, Madrid, 1986.
Nicolas Federmann (1505-1542), *Relación del primer viaje a Venezuela*, Historia 16, Madrid, 1985.
Ulrico Schmidel (1510-1579/1581), *Relatos de la conquista del Río de la Plata y Uruguay (1534-1554)*, Alianza, Madrid, 1986.
Ulrico Schmidel, *Relación del viaje al Río de la Plata*, Historia 16, Madrid, 1985.

Biografías

Autores españoles

José de Acosta nació en Medina del Campo en 1540, en el seno de una acomodada familia de cristianos nuevos, y a los 11 años inició su relación con

la Compañía de Jesús, al ingresar en el colegio que esta orden tenía en su ciudad. Profesó los primeros votos a los 15 años. Cursó estudios superiores en la Universidad de Alcalá de Henares; a los 22 años, tras ordenarse, viajó a Roma, donde vivió durante tres años.

Fue seleccionado y condecorado con la orden de San Francisco de Borja para desarrollar su labor en el Perú, adonde llegó en 1572. Allí pasó 17 años, durante los cuales compaginó la cátedra y el púlpito con frecuentes viajes al interior de la región y con el aprendizaje de las lenguas indígenas, así como con la participación en algunos procesos contra religiosos de diversas órdenes por el Tribunal de la Inquisición, y el desempeño de cargos públicos. Las reflexiones acumuladas las recogió en obras como *De Procuranda Indorum Salute*, en la que abordó de modo crítico la conveniencia de ciertos métodos misionales. Acosta se esforzó por conocer y comprender el mundo indígena, en una labor de acercamiento que le permitiese mejorar los frutos de la evangelización y de la convivencia entre indios y españoles.

Como provincial del Perú, cargo que ostentó durante cinco años, convocó una congregación para que estudiase los problemas y las necesidades misionales, y fomentó la fundación de colegios de su orden. Debido a unos enfrentamientos con el virrey, renunció al cargo de provincial y pidió regresar a España. Quizá su última y más destacada actividad fue la participación en el III Concilio Limense, en 1582.

Concedido el permiso para regresar a España, fue primero a Nueva España, adonde llegó en 1586. Tuvo ocasión de visitar a su hermano, rector del colegio de la Compañía de Jesús en Oaxaca, y tuvo acceso a los informes de los padres jesuitas Juan de Tovar y Alonso Sánchez sobre la historia de México. Todo ello le sirvió de estímulo y documentación para su obra. En marzo de 1587 embarcó rumbo a España. Ya en Europa quiso proceder a publicar sus escritos, entre los que destaca la *Historia natural y moral de las Indias*, compuesta por siete libros y publicada en Sevilla en 1590. En esta obra el padre Acosta aborda la descripción y el intento de racionalización de la naturaleza, el clima, la flora, la fauna y la vida del Nuevo Mundo, para cuya comprensión dio más importancia a los conocimientos empíricos adquiridos que a los conceptos científicos establecidos. Sabedor de las muchas obras que le habían servido de fuente, redujo sus principales conclusiones a las zonas que tuvo ocasión de conocer personalmente. El que en ambas regiones se hubiesen desarrollado civilizaciones complejas y avanzadas contribuyó a su percepción del indio como un ser humano digno, lo que le llevó a defender la conservación de sus costumbres, si no eran atentatorias contra la fe y la moral cristianas.

Se entrevistó con Felipe II, el Consejo de Indias y el Papa Sixto V con la intención de informarles sobre las soluciones tomadas en 1528 en el III Concilio Limense; la consecuencia fue que obtuvo la aprobación de los tex-

tos presentados. De 1589 a 1591 fue visitador de Andalucía y Aragón; posteriormente fue nombrado rector del colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca. Allí le sobrevino la muerte en 1600.

Pedro de Aguado nació en Valdemoro en 1538; pasó al Nuevo Reino a fines de 1561 junto con 50 religiosos. Allí permaneció 15 años dedicado a la evangelización. Fue provincial de la orden franciscana. Fray Pedro continuó un trabajo iniciado por fray Antonio Medrano, que murió en una expedición en busca de El Dorado (1570-1572). Aguado vino a España en 1576 para obtener licencia para la publicación de su libro, que no llegó a ver la luz hasta 1906, cuando en Colombia salió con el título *Recopilación historial*. En 1913 se publicó en Caracas con el título *Historia de Venezuela*. La edición española data de 1917-1919: la primera parte se llamó *Historia de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada* y la segunda, *Historia de Venezuela*.

Las obras de este franciscano dedicadas a Colombia y Venezuela son las primeras que se han conservado hasta nuestros días acerca de aquellas regiones. Al principio de ambas se hace notar una escasa información, equivocada incluso en algunas ocasiones, pero a medida que se avanza en los sucesos, narrados por orden cronológico, las obras ganan en consistencia y exactitud. Son, además, una buena fuente de datos antropológicos, por las numerosas y exactas descripciones que se hacen de los pobladores indios, sus costumbres y sus modos de vida; y, sin embargo, no son precisamente abundantes los datos referidos a las empresas misioneras en aquellas áreas geográficas. Son obras con un carácter más militar (él participó en la mayoría de las expediciones que relata) que misionero, tal vez porque era todavía una época muy temprana para iniciar labores de evangelización. Primeramente, los españoles tenían que asentarse entre los indios, bien pacíficamente, bien por la guerra.

Félix de Azara, aragonés, nacido en Barbuñuela (Huesca) en 1742, en el seno de una familia acomodada, fue brillante en los estudios y a los 25 años ya era subteniente de infantería e ingeniero militar; como tal dirigió los trabajos hidráulicos en los ríos Jarama y Henares (1769) y la reconstrucción de la plaza mayor de Mallorca. Fue nombrado maestro de los estudios de ingeniería en Barcelona (1774), dirigió distintas obras en la ciudad de Gerona (1778-1779), fue ascendido a teniente coronel de ingenieros y agregado al cuerpo de marina con destino en Guipúzcoa (1780). Con dicho cargo fue trasladado a Lisboa en 1781 para embarcar rumbo al Brasil con la misión de participar allí en la demarcación de la nueva frontera hispano-lusitana, fruto del tratado preliminar de paz de 1777 firmado entre España y Portugal.

Su estancia en América se prolongó durante 20 años, tiempo que ocupó en otras labores militares, como el reconocimiento y la determinación de los límites de la costa septentrional, y los del río Paraná con el Mato Grosso, y la expedición, promovida por el virrey, desde Buenos Aires hasta la extensa región de la Pampa, en la que realizó una encomiable tarea car-

tográfica. A pesar de estas actividades, solicitó su regreso a España, que se produjo en 1801. Tras una breve estancia en la Península, en la que dedicó su interés a la publicación de sus obras, se instaló en París. En 1804 volvió a España para formar parte de la junta de fortificaciones y defensas de ambas Indias. Murió en 1821.

Escribió cuatro libros acerca de la realidad americana, dos de los cuales tienen carácter naturalista: *Historia de los cuadrúpedos de la Provincia del Paraguay* y *Apuntamientos para la Historia Natural de los Paxaros*. Las otras dos obras incluyen estudios geográficos y etnográficos e históricos de la zona del Río de la Plata: *Viajes de la América Meridional* y *Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata*. Esta última es un relato que comprende los 11 viajes realizados por Azara, y aborda los temas más dispares. Todas sus obras pasaron por un lento proceso de reelaboración hasta el momento de su impresión, primero en francés y en otras lenguas y sólo posteriormente en español.

Juan de Cárdenas nació en 1563 en Constantina y embarcó hacia América siendo todavía un niño, si bien se desconoce la fecha. El *Catálogo de Viajeros* no ha logrado esclarecer si viajó solo o en compañía de familiares, ni si él tenía 10 ó 14 años. El hecho es que su adolescencia y juventud transcurrieron en tierras de la Nueva España, que se licenció en medicina en la Universidad de México, y que en este mismo lugar se imprimieron sus dos obras, producto de unas excepcionales dotes de observación y del deseo de satisfacer la curiosidad, española y europea, acerca de una región que él conocía bien por el tiempo que llevaba en ella.

La primera de estas obras, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, publicada en México en 1591, cuando su autor dice que tiene 28 años, es una miscelánea en la que, con el único denominador común de lo extraordinario y asombroso para la mentalidad europea, se tratan asuntos relacionados con disciplinas tan diversas como la sociología, las ciencias naturales, la etnografía o la medicina: se ocupa tanto de las propiedades de determinadas plantas o minerales, como de los hábitos de relación de los nativos de Indias, o las principales enfermedades que aquejan a éstos, así como su curación. Su segunda obra, *Del chocolate* (México, 1609), tiene un marcado carácter monográfico; en ella se explicitan las virtudes y excelencia de este fruto tropical, y los problemas producidos por su ingestión.

En sus obras se observa un estilo poco cuidado, en el que se insertan términos cultos, que el autor conoce por su profesión y estudios universitarios, dentro de un discurso popular, lleno de coloquialismos, salpicado de neologismos americanos, más o menos adaptados al castellano. Cárdenas alega su deficiente formación como excusa, al tiempo que se hace eco de las autoridades clásicas a las que cita y de los científicos de su época. En última instancia indica que su pretensión es difundir las peculiaridades de la Nueva España en Europa, y que ello condiciona el uso de una lengua coloquial, fácilmente inteligible, para no agravar con la oscuridad del lenguaje la explicación de fenómenos desconocidos e inimaginables para la mentalidad común europea.

Gaspar de Carvajal. Este dominico nació en Trujillo en fecha desconocida, aunque se sabe que cuando se inició la expedición de Francisco de Orellana en 1541 tenía unos 36 años. Fue durante ese viaje cuando perdió un ojo de un flechazo indio. Había servido como capellán a Pizarro y había participado con él en la expedición en busca de la canela. Descendió con Orellana por el río que hoy lleva su nombre. Así pudo ser testigo de la imposibilidad de regresar al lugar en el que Pizarro los esperaba. Su testimonio en favor de Orellana fue muy importante. Cuando, al regreso de su viaje, conoció los cargos de traición que pesaban contra el que había sido su capitán, decidió escribir un relato que narrara los acontecimientos en los que él mismo se había visto envuelto.

Fue elegido definidor y luego procurador en España y Roma, aunque seguramente no llegó a emprender el viaje. Su Relación fue aprovechada por Oviedo. Murió en Lima en 1584.

Pedro Cieza de León nació en Llerena (Extremadura), entre 1518 y 1520, hijo de una familia acomodada en la que había escribanos; esto condicionó que el joven Pedro supiese escribir correctamente desde una edad muy temprana. Pasó a las Indias siendo adolescente, en 1535, mandado por sus padres a casa de parientes y amigos residentes en el Nuevo Mundo, y los 15 años que vivió en tierras americanas lo marcaron decisivamente.

De 1535 a 1547 Cieza se estableció en distintos puntos de los actuales países de Colombia y Ecuador, y se vio inmerso en acontecimientos históricos de vital importancia: fundaciones de ciudades, enfrentamientos entre capitanes por cuestiones de límites, etc.

En 1548 se trasladó al Perú; formaba parte del ejército de La Gasca, que tenía la misión de derrotar al rebelde Gonzalo Pizarro. En el mismo año de 1548, acabada la contienda y sofocada la rebelión, que terminó con la ejecución de Pizarro, Cieza fue nombrado cronista oficial por La Gasca, tan pronto como éste supo que Cieza llevaba escrita una buena parte de su *Crónica del Perú*, en la que recogía escrupulosamente las noticias de los sucesos en los que había tomado parte o conocía por referencias inmediatas. A fin de documentarse sobre las regiones desconocidas del virreinato peruano, Cieza obtuvo permiso para organizar un viaje; entre 1549 y 1550 atravesó prácticamente todo el Perú. Se preocupaba de consultar todas las posibles fuentes de información. Al final del extenso trayecto redactó su Crónica, ya de regreso en Lima en 1550, fecha en la que dio la obra por terminada. Concertó su matrimonio desde el Perú y marchó a España a casarse.

En 1551 se casó con Isabel López, de Llerena. Presentó sus escritos al príncipe Felipe e inició los trámites para la publicación de su obra. Obtuvo la licencia para imprimirla en Sevilla en 1553. En 1554 murió su esposa y, dos meses más tarde, el propio Cieza.

La *Crónica del Perú* fue concebida por su autor como un conjunto de cuatro partes: la primera (1553) describe el territorio, el clima, las características físicas y las costumbres de los pueblos indígenas, las peculiaridades

de la fauna y de la flora, y todo tipo de curiosidades. La segunda parte está dedicada a la historia de los incas. La tercera parte se corresponde con el *Descubrimiento y conquista del Perú*, y en ella Cieza recoge las versiones contrastadas que sobre algunos hechos pudieron ofrecerle personajes que habían participado en ellos, tanto españoles como indios. La cuarta parte narraba las guerras civiles peruanas. Cieza, consciente del valor de su obra como documento histórico, dispuso que permaneciera inédita hasta 15 años después de su muerte.

Cristóbal Colón. Convencido de la existencia de una ruta occidental que permitiría establecer contacto con Asia, contando con que los vientos del este lo empujarían hacia Canarias y de allí hasta América, el Almirante ofreció el proyecto de su viaje al rey de Portugal. En otro capítulo hablaremos de la etapa de su matrimonio y de su vida en territorio portugués, del contacto y de la información que pudo recabar en esos años, y de otros aspectos. Tras el rechazo de Portugal, acudió a los Reyes Católicos de España, que accedieron a colaborar en la empresa, con la esperanza de que, si se cumplían los objetivos colombinos, se beneficiaría la economía nacional, muy maltrecha después del Tratado de 1480 por el que habían renunciado en favor de Portugal y para conservar las Canarias, al tráfico comercial con África.

Los relatos del primer viaje y del tercero han llegado a nosotros gracias a las copias efectuadas por el dominico fray Bartolomé de Las Casas; del segundo y del cuarto nos quedan tan sólo unas breves relaciones manuscritas, en las cuales el Almirante informa a los Reyes de las incidencias del trayecto. Así pues, los textos son producto de una vivencia directa de una realidad determinada; de ahí la fuerza y el entusiasmo de la narración, en la que el autor transmite puntualmente las sensaciones que la visión de lugares tan exuberantes y vírgenes, como las islas caribeñas, le produjeron. Se quedó prendado de aquellos parajes, y su personalidad a caballo entre lo medieval y lo renacentista, los captó como un paraíso, como la utopía. Junto a las descripciones más objetivas y detalladas, ofreció también imágenes literarias o intelectualizadas de una realidad desbordante por su vitalidad y que chocaba frontalmente con lo conocido. Cristóbal Colón vivió con apasionamiento su relación con estas tierras y sus pobladores: sus relatos son la mejor muestra de ello.

En el apartado dedicado a A. Vespucci aludiremos a la mayor difusión que alcanzaron sus escritos, que superó a la que tuvieron los textos colombinos. Tampoco Colón fue tan afortunado como imaginaba en el reconocimiento de sus derechos, de acuerdo con las promesas iniciales de la Corona, y mucho menos de los derechos de sus descendientes.

Hernando Colón nació en Córdoba en agosto de 1488, fruto de la relación de Colón con Beatriz Enríquez Arana; fue, por lo tanto, un hijo bastardo, pero el afecto y el interés constante que mostró el Almirante hacia él lo legitimaron tácitamente ante la sociedad. A los 5 años, junto a su hermano Diego, fue nombrado paje del príncipe Juan, y recibió la misma educación

que él. Así que fue discípulo de Pedro Mártir de Anglería. Tras la muerte del príncipe, en 1497, Diego y él fueron asignados al servicio de la reina. Siguió unido a la monarquía, porque formó parte del séquito de Carlos V, y viajó por las ciudades de toda Europa. Así pudo satisfacer la mayor de las ambiciones, heredada de su padre: viajar.

Formó parte de la expedición del cuarto viaje colombino, en cuyo transcurso tomó apuntes personales que fueron de gran valor para su elaboración de la *Historia del Almirante*, obra escrita entre 1537 y 1539, con la que rindió homenaje a la figura de su padre, con el deseo de restituirle el valor que se le había negado, aunque para ello tuvo que silenciar errores que se habían hecho evidentes; en concreto, la concepción de la realidad de la que partía Colón.

Entre 1509 y 1511 desplegó una intensa actividad creativa, en la que se hacía eco de las ideas paternas acerca de las Indias y, posteriormente, expuso también opiniones de su hermano, sucesor de su padre en el almirantazgo. Algunas de estas obras se han perdido, y son *Memorial por el Almirante*; *Tratado sobre la forma de descubrir y poblar en la parte de las Indias*; *Proyecto de Hernando Colón, en nombre y representación del Almirante, su hermano, para dar la vuelta al mundo*, publicada esta obra en julio de 1511, 10 años antes de que se materializara la primera circumnavegación del planeta en el viaje de Magalhaes y Elcano.

La gran afición a la lectura que sentía Hernando Colón, le llevó a formar una magnífica biblioteca, con miles de ejemplares, algunos de los cuales poseen incalculable valor. Otra de sus grandes pasiones, la cosmografía, le hizo merecedor de reconocido prestigio. Se le consultó, sobre todo, en relación con los pleitos entre castellanos y portugueses por la delimitación de sus zonas de navegación. La obra en la que posiblemente mostró mejor su madurez como navegante y cosmógrafo fue *El derecho que la Real Corona de Castilla tiene a la conquista de las provincias de Persia, Arabia e India, e de Calicut y Malaca con todo lo demás que al oriente del Cabo de Buena Esperanza el rey de Portugal sin título ni derecho alguno tiene usurpadas*.

Hernando Colón gozó de una buena posición económica, pudo satisfacer su curiosidad con numerosas lecturas y viajes, y participó activamente en la defensa de los intereses familiares en los llamados Pleitos Colombinos. Murió en Sevilla en 1539, 36 años después de la primera travesía de su padre, y cuando se disponía a embarcar por segunda vez hacia América.

Hernán Cortés. El más célebre de los conquistadores españoles nació en Medellín (Badajoz) en 1485, de familia hidalga, cuyo desahogo económico le permitió estudiar en la Universidad de Salamanca. En 1504 embarcó hacia las Indias y en 1511 participó, a las órdenes del capitán Diego Velázquez, en la conquista de Cuba. Destacado por su valentía y por su astucia, el mismo capitán le encomendó, en 1519, la conquista de la recién descubierta península del Yucatán. Sin embargo, una vez iniciado el viaje, Cortés se desligó de la obediencia debida al capitán y tomó la empresa a su único cargo, de modo que sólo dio cuenta de ella a la Corona, por medio

de cinco cartas, de las que no nos ha llegado la primera, y que son conocidas como *Cartas de Relación*.

La redacción de estas *Cartas* abarca desde 1519 hasta 1526, y en ellas el capitán extremeño pretende convencer al Emperador de su lealtad para con el trono, mientras le va informando del proceso de la conquista: sus circunstancias, sus logros, y sus derrotas. Como caudillo de un reducido número de hombres que debían enfrentarse al poderío de los aztecas, Cortés narró, en la segunda de sus cartas, la marcha sobre México, la amistad entablada con los tlaxcaltecas y el encuentro y prisión de Moctezuma; en la tercera describió la «Noche Triste», en la que estuvieron a punto de perecer todos los españoles exterminados por los indios; en la cuarta carta refirió las disposiciones tomadas, las ordenanzas y los proyectos surgidos tras la toma de Tenochtitlán; y en la quinta y última, narró la expedición de Las Hibueras, en América Central, en los años 1524-1525.

La figura de Cortés se había agigantado de tal modo que inquietó a la Corona. En 1528, consumada ya la pacificación de México, el Consejo de Indias requirió la presencia de Cortés en España. La singularidad de su gobierno, el carisma de su personalidad, las envidias que suscitaba, y algunos asuntos no demasiado claros en cuanto a la administración pública y a su vida privada (la acusación de la muerte de su esposa española) empañaron su fama como artífice de la conquista de un imperio tan colosal. Hernán Cortés cayó en desgracia. A pesar de que regresó a México como suprema autoridad militar, la autoridad civil, personificada en la audiencia, no le permitió la entrada en la ciudad.

No le quedó otra opción que embarcar de nuevo hacia España y alistarse en el ejército que, junto a Carlos V, emprendió la expedición contra Argel. Murió en 1547.

Bernal Díaz del Castillo. Autor de una extensa obra que se considera el contrapunto crítico a las *Cartas de Relación de Hernán Cortés*, su vida está íntimamente ligada a la del conquistador extremeño. Nació en 1496 en Medina del Campo, ciudad de la que su padre era regidor. A los 18 años pasó a las Indias con Pedrarias Dávila, cuando éste fue nombrado gobernador de Tierra Firme y posteriormente pasó a Cuba, donde gobernaba su pariente Diego Velázquez. Partiendo de esta isla, formó parte de dos expediciones hacia la costa de Yucatán y Tabasco: la primera, en 1517, con Francisco Hernández de Córdoba, y la segunda, en 1518, con Juan de Grijalba.

Los hechos que narra en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* se produjeron entre 1514 y 1568, pero tienen una importancia muy especial los desarrollados entre 1517 y 1521, que narran la conquista de México y su participación en ella a las órdenes de Cortés. Con esta obra pretendía dejar memoria cierta de lo sucedido y rescatar del olvido a cuantos soldados participaron de la hazaña junto con el capitán extremeño. Su obra constituye un testimonio importantísimo de cómo vivía la conquista del Nuevo Mundo el hombre español de mediana cultura.

Una vez conquistada la Nueva España, Bernal se asentó como próspero encomendero en tierras guatemaltecas; participó en las batallas de Chiapas y contra los zapotecas, e intervino en una incursión mandada por Cortés a las tierras de la actual Honduras.

En 1540 defendió con energía la conservación de las encomiendas, frente a la teoría del padre Las Casas y, de nuevo en las Indias, y en edad avanzada, escribió su *Historia verdadera*.

Gonzalo Fernández de Oviedo, el primer cronista de Indias que se planteó una visión conjunta de la realidad americana en bloque, nació en Madrid en 1478 y vivió su infancia y juventud en refinados ambientes cortesanos y aristocráticos. En 1493 fue nombrado mozo de cámara del príncipe Juan, en cuyo servicio coincidió con los hijos de Colón. Esto le permitió conocer a las figuras más relevantes del descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo. Cuando el príncipe murió (1497), viajó a Italia y durante cinco años estuvo al servicio de diferentes señores. Regresó a España a los 24 años y sirvió al duque de Calabria, a cuyas órdenes participó en la campaña del Rosellón. Tras la muerte de Isabel la Católica, el rey Fernando le encargó, en 1505, una nómina de los monarcas de España, tarea que llevó a cabo mucho tiempo después. Fue nombrado notario público y secretario del Consejo de la Santa Inquisición en 1506. Un año después, obtuvo una notaría pública en Madrid. A pesar de que estaba bien situado económicamente y gozaba de prestigio social, embarcó para las Indias en 1514 con la armada de Pedrarias Dávila, nuevo gobernador de Castilla de Oro. Este sería el primero de sus seis viajes. Las ideas y venidas le permitieron desarrollar una activa vida política y publicar su ingente obra literaria.

La primera estancia duró apenas año y medio. Denunció al gobernador Pedrarias Dávila por su tiránica autoridad, y regresó a España para informar al monarca. Muerto éste sin haber tomado decisión, Oviedo se trasladó a Flandes para entrevistarse con el emperador Carlos. Durante la espera, escribió un libro de caballerías, publicado en Venecia en 1519, de título *Libro del muy esforzado e invencible caballero de fortuna propiamente llamado Don Claribalte*. De esta época data su enfrentamiento con Las Casas, quien propugnaba remedios evangélicos para la solución de los problemas indianos, en tanto que Oviedo pretendía el gobierno a través de una orden militar caballeresca, al estilo de la orden de Santiago.

Su segundo viaje a las Indias lo confirmó como veedor de Castilla del Oro. La creciente enemistad con Pedrarias le acarreó sufrir un atentado. Tras tres años de estancia en Darién, en 1523 regresó a España con su *Historia General y Natural de las Indias* ya iniciada. En la metrópoli elaboró el *Sumario de la Natural Historia de las Indias*, impreso en Toledo en 1526, texto redactado para satisfacer la curiosidad mostrada por Carlos I respecto de la realidad indiana en lo referente a geografía, botánica, etc.

El tercer viaje lo realizó tras haber sido nombrado gobernador de Cartagena. En los dos años que duró su recorrido por el territorio centroame-

ricano (1528 y 1529) acumuló mucha información, sobre todo en lo relativo a la historia natural. En 1530 volvió a España y dio a la prensa alguno de sus escritos.

Su cuarto viaje se inició en 1532. Pero, al año siguiente, de nuevo está en España para dirimir pleitos. Llegó a Sevilla en 1534 y dedicó su tiempo y energía a la publicación de los 19 libros que componen la primera parte de la *Historia General y Natural de las Indias*, obra que concluyó en 1535. En 1536 lo tenemos de nuevo en Santo Domingo y pasarían diez años hasta que volviera a embarcar para Europa. Su siguiente estancia tuvo lugar entre 1546 y 1548, porque en el 1549 ya estaba de regreso en La Española, con el cargo de regidor perpetuo de la ciudad de Santo Domingo. Murió en 1557, a la edad de 80 años.

José Gumilla nació en Cárcer (Valencia) hacia 1687. Embarcó para América con sólo 18 años. Allí estudió diez años en Santa Fe de Bogotá. El jesuita hizo de misionero de 1715 a 1738. Fue procurador en Madrid y Roma pero volvió a América donde murió en 1750. En 1741 había publicado *El Orinoco Ilustrado y Defendido*. Quiso dar noticia precisa y detallada de las tierras del Orinoco —un río se convertía así, por vez primera, en protagonista de una narración—, sólo tratadas de paso por cronistas e historiadores; tierras que él conocía bien. Su obra es una descripción apasionada de la belleza natural y la civilización de los indios de aquella zona.

Bartolomé de Las Casas. La relación de este vehemente historiador, nacido en Sevilla en 1484, con el mundo americano comenzó cuando su padre, modesto comerciante, se alistó en el segundo viaje colombino, y trajo a su regreso historias fascinantes y un indio taíno que le había regalado el Almirante. Bartolomé, que había gozado de una sólida formación humanística gracias a su parentesco con el canónigo Luis de Peñalosa, se ordenó de menores y a los 18 años embarcó, junto a su padre, en la expedición de Nicolás de Ovando. Llegó a La Española en 1502, guerreó contra los taínos y obtuvo por ello un buen repartimiento cerca de La Concepción de la Vega. Fue el primer presbítero ordenado en las Indias, en 1512, y compaginó sus tareas religiosas con las militares, ya que sirvió como capellán castrense a las órdenes de Pánfilo de Narváez en Cuba; las atrocidades allí cometidas afectaron hasta tal punto su ánimo que se operó en él una profunda crisis espiritual por la cual renunció a su repartimiento y decidió regresar a España para denunciar los abusos de los conquistadores y defender el derecho de los indios.

De 1515 a 1517 Las Casas desplegó una intensa labor en la Corte y consiguió que el regente Cardenal Cisneros aprobase un proyecto legislativo que ordenase la libertad y buen gobierno de los indios. Se entrevistó con el emperador Carlos y accedió a un arbitrio que establecía la introducción de esclavos negros que ocupasen los puestos de trabajo reservados a los indios. Al mismo tiempo, logró que se admitiese su propuesta de colonización pacífica en la provincia de Paria hasta el límite con la de Santa Marta. A su regreso a América, pudo ver que su plan había fracasado. En 1523

ingresó en la orden de los dominicos y durante 10 años se dedicó a la elaboración de sus obras, encaminadas a restituir al indio su condición humana. En 1536 se trasladó, con otros dominicos a Guatemala, donde el obispo Marroquín le instruyó en la lengua quiché y se difundió su *De unico vocationis modo*, tratado sobre la conquista evangélica.

En 1540 regresó a España y, tras informar al emperador sobre la angustiosa situación de sus súbditos indios, consiguió que se promulgasen las Leyes Nuevas en 1542. Con esta noticia y su nombramiento como obispo de Chiapa, el dominico regresó al Nuevo Mundo en 1544, a los 60 años. Una vez allí, extremó su intransigencia con los encomenderos hasta el punto de provocar un motín en su contra al negar los sacramentos a todos aquellos que no liberasen a los indios. Ni la Audiencia ni los obispos le prestaron apoyo; casi al mismo tiempo llegó la noticia de que el monarca había revocado las Leyes Nuevas por presión de los encomenderos.

Las Casas determinó regresar a la Península en 1547 para defenderse en la Corte de las acusaciones que pesaban contra él. Carlos V convocó en Valladolid una junta en la que se dirimiese el método adecuado de evangelizar a los indios y el mejor modo de gobernarlos: allí se enfrentaron, en agosto y septiembre de 1550 y abril y mayo de 1551, Las Casas, que rechazaba el uso de la violencia, y Ginés de Sepúlveda, que defendía «la guerra justa», pues con ella se exterminaba la idolatría y se extendía la fe cristiana. La junta, tras largas deliberaciones, tomó partido por Las Casas, y publicó unas instrucciones basadas en su defensa de la población indígena.

Impulsado por su victoria, aunque sin permiso, Las Casas publicó siete tratados, entre los que se encuentra *Brevísima relación de la destruyción de las Indias*, que dieron lugar al nacimiento de la leyenda negra española.

Refugiado en el convento de San Gregorio, en Valladolid, Las Casas dedicó los últimos años de su vida a reelaborar y difundir su extensa obra, en la que tienen un lugar privilegiado: la *Historia de las Indias*, concebida como respuesta al *Sumario* de Fernández de Oviedo, y la *Apologética Historia*, que tiene como protagonista al indio americano. Las Casas murió en Valladolid a la edad de 82 años.

Tomás López Medel nació en Tendilla (Guadalajara) hacia 1520. Su vida comprende cuatro etapas: la primera va hasta 1549, año en el que se marchó a América con el cargo de oidor en la recién creada audiencia de los Confines; la segunda, abarca seis años transcurridos en tierras guatemaltecas; la tercera, de 1557 a 1562, en la que luchó en el Nuevo Reino de Granada, por mejorar las condiciones de vida de los pueblos indígenas; la cuarta, la de su regreso a España, donde escribió cuantas experiencias e informaciones había podido recopilar.

De origen campesino, no obstante, estudió en la Universidad de Alcalá de Henares (se licenció en Derecho Canónico en 1547). Se piensa que llegó a estar en París y en Bolonia, profundizando sus conocimientos en esas universidades. Esto le puso en contacto con la línea reformista espiritual de humanistas y erasmistas.

Al marchar de oidor, ingresó en la élite burocrática al servicio del Estado. Como oidor de la audiencia, López Medel recorrió todo el territorio que se hallaba bajo su jurisdicción y extrajo unas conclusiones sobre la realidad centroamericana que expuso en dos cartas (1550 y 1551). En ellas calificaba de «bárbaro» al indígena, al que era preciso «reeducar», asimilar a los modos de vida cristiano y europeo, y apartarlo de sus ritos paganos e incivilizados. Estos planteamientos los puso en duda él mismo cuando, tiempo después, fue mandado de oidor a la Audiencia del Nuevo Reino de Granada. En esa ocasión mandó cartas al rey y al Consejo de Indias, en las que lamentaba los frutos de la codicia española, que escindía la sociedad en grupos antagónicos irreconciliables. Recomendaba el conocimiento de las lenguas indias por parte de los predicadores. Él mismo elaboró, con ayuda de intérpretes, una doctrina cristiana y un vocabulario en lengua chibcha.

A su regreso a España, López Medel se estableció en Alcalá de Henares. Se ordenó sacerdote y viajó a Roma para entrevistarse con el Papa Pío V, a quien entregó un manuscrito sobre las Indias. En los años 1570-1572 se le ofreció el cargo de arzobispo de Guatemala, pero ni llegó a ocuparlo ni nunca regresó a América.

Dedicado con entusiasmo a escribir sobre lo vivido, racionalizó todos sus conocimientos en *De los tres elementos. Tratado sobre la naturaleza, el hombre y el Nuevo Mundo*, obra elaborada en torno a 1570. En ella intentó describir y explicar el medio físico americano y la naturaleza del hombre que lo poblaba. Partiendo de la «doctrina de los elementos (tierra, aire, agua)», principios universales comunes a Europa y a América, comparó sistemáticamente el Nuevo Mundo con el Viejo Mundo, en un esfuerzo ímprobo por delimitar similitudes y diferencias.

Terminó sus días como provisor y administrador del Hospital Real de Villafranca de Montes de Oca (Burgos), nombramiento otorgado por el rey en 1574. Su mérito, en resumen, fue la reflexión científica acerca del hombre.

Pedro Lozano, nacido en Madrid en 1687, embarcó rumbo a las Indias en una fecha indeterminada, anterior a 1720. 10 años más tarde recibió el nombramiento de cronista. Para la elaboración de sus obras reunió un vastísimo material documental que le permitió ahondar en su conocimiento de la historia civil americana, de la conquista espiritual de los indígenas y del comportamiento del estamento eclesiástico en la antigua provincia del Paraguay, donde los jesuitas llevaron a cabo una intensa labor de evangelización, sin por ello dejar de preservar las peculiaridades de las culturas autóctonas.

Su obra, compuesta entre 1730 y 1750, se recoge en tres libros, el primero de los cuales fue desglosado en dos partes que se publicaron independientemente y con diferentes títulos. La *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay* es un proyecto de gran envergadura. Su segunda parte se publicó en Madrid entre 1754 y 1756: toma como base los manus-

critos de otros religiosos de la orden. La primera parte era una introducción: establecía el marco geográfico, histórico y cultural, pero no se imprimió hasta un siglo después con el título de *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*.

Entre tanto, en Córdoba, salía en 1733 un exhaustivo estudio: la *Descripcion Chorographica del terreno, rios, arboles y animales de las dilatadíssimas provincias del gran Chaco, Gualamba, y de los ritos y costumbres de las innumerables naciones bárbaras e infieles que le habitan, con una cabal relación histórica de lo que en ellas han obrado para conquistarlas algunos Gobernadores y Ministros Reales, y los Missioneros jesuitas para reducirlas a la fe del verdadero Dios*.

Se trata de un completísimo informe sobre esas zonas, de probada credibilidad. La heterogeneidad de los aspectos tratados en la obra no repercute negativamente en ella, ni se resiente el rigor ni el grado de profundidad, pues el padre Lozano trabó un tupido entramado con cuantos datos pudo reunir, a fin de presentar una imagen tan vivida como fuera posible de la vida indígena en la región chaqueña.

Los conflictos entre tribus; los enfrentamientos entre éstas y los españoles; en una palabra, la falta de estabilidad en las posesiones españolas de América los describió en su última obra, la *Historia de las revoluciones de la provincia de Paraguay*, que no se publicó completa hasta 1905, en Buenos Aires.

El padre Lozano murió en Humahuaca, durante un viaje a La Plata, a los 65 años, en 1752, con fama de importantísimo historiador indiano.

Jerónimo de Mendieta nació en 1525 en Vitoria, en una familia de 40 hermanos habidos del mismo padre en tres matrimonios. A los 20 años se hizo franciscano y, ordenado sacerdote, determinó pasar a Nueva España hacia 1554. Desembarcó en Veracruz. Parece que estudió artes y teología. Quizá en 1555 coincidió con Toribio de Motolinía en el convento de Tlaxcala. En 1562 estaba en Toluca evangelizando a base de intérpretes y pinturas a los indios matlazincas. Hacia 1564 el provincial Diego de Olarte, antiguo soldado de Cortés, lo tomó como secretario. Regresó a España en 1570. En 1573 se le mandó de nuevo a Nueva España con el encargo de redactar su *Historia eclesiástica*. La redacción le ocupó desde 1573 hasta 1597. La obra no trata sólo aspectos religiosos, ni tampoco abarca todo el territorio de las Indias, sino que se centra en la zona de México, donde el fraile trabajó intensamente. Llegó a dominar a la perfección varias lenguas indias y los demás se sorprendían de que su congénita tartamudez casi desapareciera...

Mendieta mandó su obra a España. Su publicación se llevó a cabo 264 años después, en 1870.

Recibió fuerte influencia del padre Las Casas, de Motolinía y del franciscano Joaquín dei Fiore. Según éste, el mundo terreno estaba cargado de ambición y males sociales, y, por ello, estaba llamado a la destrucción para que pudiera triunfar la «ciudad de Dios», es decir, el concepto agustiniano.

Toribio de Motolinía nació en Paredes (Zamora) hacia 1490, e ingresó tempranamente en la orden franciscana. Hacia 1516 se ordenó sacerdote, se acogió a la custodia de San Gabriel, en Extremadura, y decidió embarcar como misionero.

En 1524 llegó a México, y muy pronto decidió cambiar su nombre real, fray Toribio de Benavente, y adoptar como nombre el apelativo que le dirigían los indios «motolinea», es decir, «pobre». De 1524 a 1527 vivió en México, y luego se trasladó a Texcoco. Desde allí inició un viaje por la región centroamericana, fundando monasterios. Esta labor itinerante le permitió conocer el estado de los poblados indígenas y la situación de los misioneros, de todo lo cual informó a Carlos V a través de diversas cartas.

En 1536, se le nombró guardián del monasterio de Tlaxcala, y le encomendaron la investigación de las costumbres, religiones y usos sociales de los indígenas con anterioridad a la conquista española, teniendo en cuenta su dominio del náhuatl y su conocimiento directo de los pueblos. Así pues, compaginó esta labor erudita con la acción evangelizadora y los viajes por el territorio centroamericano. Se vio inmerso en las discusiones entre franciscanos y dominicos acerca de los métodos de bautismo de los indios. En 1538 se produjo un primer encuentro con Las Casas y el inicio de su mutua enemistad, pues la urgencia de fray Toribio, que bautizaba masivamente a los indios, irritaba al dominico, que aspiraba a conseguir una cristianización voluntaria, por un indígena que hubiera sido correctamente instruido. Cuando el franciscano recibió, en 1542, la orden de fundar y dirigir una misión seráfica en Guatemala, Motolinía dimitió de su cargo.

A su regreso a México fue nombrado vicario provincial de su orden, cargo que desempeñó durante cinco años. Fue reemplazado a la edad de 60 años y continuó viajando incansablemente, cosa que le permitió conocer cada vez mejor el pasado y el presente de los pobladores nativos.

En 1555 se enzarzó en una lucha con Las Casas, desde que llegó a sus manos el *Confesionario* del dominico. Escribió al emperador quejándose de la desautorización que Las Casas hacía de toda la labor española en el Nuevo Mundo, incluida la religiosa. También tuvo en contra su oposición al establecimiento del diezmo para la Iglesia, en el temor de que se reprodujese la estructura del clero secular existente en la Península. Además, fue predicador, y su influencia determinó el comportamiento futuro de figuras relevantes, como la de Jerónimo de Mendieta, uno de sus principales seguidores. En 1560 se le concedió el retiro en un monasterio de México, donde murió a los 69 años.

La *Historia de los indios de Nueva España* es el producto de investigaciones llevadas a cabo por encargo de su orden, a fin de conocer el modo de vida de los indios con anterioridad a la conquista española de la Nueva España. Temiendo el fruto del esfuerzo de Las Casas, que desembocó en la promulgación de las Leyes Nuevas (1542), fray Toribio compuso su obra como un extracto de un proyecto de más envergadura, y lo envió al conde de

Benavente, miembro de la corte imperial de Carlos V, con el fin de atemperar los ánimos y ofrecer una visión diferente de los efectos que tendría en el Nuevo Mundo la supresión de las encomiendas.

Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Su linaje le permitió acceder a cargos de responsabilidad en asuntos relacionados con las expediciones americanas, a pesar de su juventud y de su inexperiencia. Así fue como en 1527 embarcó con Pánfilo de Narváez desde Sanlúcar de Barrameda hasta la Florida como tesorero y alguacil mayor. Pero la desgracia cayó sobre la expedición, y a lo largo de casi diez años Alvar Núñez sufrió todo tipo de penurias, relatadas con extraordinario realismo en sus *Naufragios*, escritos en España: en esta obra contaba todas las vicisitudes que se sucedieron desde su desembarco en la bahía de Tampa hasta su reencuentro con un grupo de españoles, después de haber pasado años entre los indios y de haber recorrido cientos de kilómetros.

No suficientemente escarmentado por la dura experiencia, en 1540 inició una nueva expedición desde España (Cádiz) hasta la ciudad de Nuestra Señora de la Ascensión, en donde tenía cargo de gobernador, adelantado y capitán general. Si bien en esta ocasión el viaje no resultó azaroso, sí lo fue su estancia, pues se produjo una rebelión contra él y fue enviado a España y condenado a cárcel. Estos nuevos incidentes son los que resumió en su obra *Comentarios*.

Pedrarias de Almesto. Poco se sabe de este extremeño que participó en la expedición de Pedro de Ursúa en busca del país de Omagua y en la rebelión de Lope de Aguirre, salvo que tras estos sucesos tuvo que prestar declaración ante la Audiencia de Santa Fe, que le eximió de toda culpa. Posiblemente fue este indulto lo que le animó a escribir su *Jornada de Omagua y Dorado*, en la que trata de tiranos a Fernando de Guzmán y a Lope de Aguirre, a la vez que narra sus aventuras en el río Marañón. Hoy sabemos que Pedrarias copió y añadió material al manuscrito de Vázquez, que también fue aprovechado por Pedro Aguado y por Pedro Simón.

Alonso de Rojas. La obra *Descubrimiento del río del Amazonas y sus dilatadas provincias* se atribuye a este jesuita que, a través de ella, confirmó la unidad geográfica del territorio amazónico, que se extendía desde Quito hasta el océano Atlántico. La expedición que caminaba río arriba pudo comprobarlo.

Bernardino de Sahagún. El que sería fray Bernardino de Sahagún nació en Sahagún (León) en 1499 ó 1500. Estudió en la Universidad de Salamanca. Pasó con otros 19 frailes a Nueva España, cuando contaba 29 ó 30 años. Ya durante el viaje se iniciaría en la lengua a través de unos indios llevados a España por Cortés. El hecho es que llegó a conocer el náhuatl de modo sólo comparable a Antonio de Molina, el niño español que creció entre indios. Fray Bernardino hizo arte y vocabulario, sermonario y doctrina. Con la fundación del Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (1536), Sahagún pasó a enseñar allí latín a los jóvenes indios. En 1557 Francisco de Toral le animó a que escribiera una historia, y lo hiciera en la lengua del

país. Antes de que él la iniciara, algún franciscano había redactado una breve *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Sahagún redactó un cuestionario sobre los puntos que le interesaban, y entre 1558 y 1560 estuvo en Tepepulco reuniendo materiales. En otro lugar del presente texto se ha explicado el método seguido para la confección de su obra, que Sahagún no consideró terminada hasta 1569. Sometió el resultado a la revisión de cuatro religiosos. Hizo luego que Mendieta, que iba a España, ofreciera un sumario de ella a fin de obtener algo de ayuda, esta vez para traducirla al español. A partir de 1575 la obra de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, incluidos el original y las copias, fue mandado a recoger y remitir a España. Sahagún murió en 1590, a los 90 años, y sin la seguridad de que su obra fuera publicada.

Sin saberlo, sin proponérselo, había superado al resto de historiadores. Él no escribió a partir de las fuentes reunidas, sino que se adelantó a pedirlas a base de las preguntas que proponía a sus informantes.

Pedro Sarmiento de Gamboa nació en Alcalá de Henares alrededor de 1530. Sus conocimientos de astrología le acarrearon problemas con la Inquisición. Primero fue soldado del Emperador en Europa. Ya en América, se le acusó de poseer una tinta y unos anillos de efecto mágico. Por ello se le confinó en el Cuzco. Fue un experto navegante y tuvo fama de buen cosmógrafo. Lo demostró en un viaje a las islas Salomón en el océano Pacífico, resultado de lo cual fue la *Historia Indica* (esta obra se encontró en 1893). Su actividad se renovó cuando el virreinato del Perú se expandió hacia el sur. Sarmiento fue requerido para descubrir el paso desde el Pacífico al Atlántico, y poblarlo y fortificarlo como medida de reacción ante las numerosas incursiones de los piratas ingleses provenientes de aquella zona y, muy en especial, del temido Francis Drake. Salió a principios de octubre de 1579 del puerto de El Callao y en febrero del año siguiente, después de sufrir grandes penalidades, llegó a la boca atlántica del estrecho, y desde allí viajó a España para transmitir las noticias acumuladas al rey Felipe II. La vuelta al Perú fue desventurada y plagada de desgracias. El trayecto de ida y vuelta es el tema de su obra *Viaje al estrecho de Magallanes*, obra escrita a modo de diario de a bordo, en el que quedan registrados todos los sucesos, con un vocabulario eminentemente marinero y un estilo conciso y rotundo que no deja ninguna duda sobre el fin práctico con el que fue escrito.

Juan de Torquemada. Este franciscano ha merecido un lugar en la historiografía indiana de América por su *Monarquía indiana*, obra en tres volúmenes, realizada por mandato de las autoridades de su orden y publicada en Sevilla en 1615. Trata de la historia de las naciones mexicanas, de su gobierno, sus costumbres y su religión, así como de la historia de la conquista española y del nuevo orden social y político que este hecho instauró en la zona.

Su obra ha sido a menudo desautorizada por acusaciones de plagio de la *Historia eclesiástica* del padre Mendieta, cuya publicación no autorizó el

Consejo de Indias por la visión apocalíptica que presentaba del reinado de Felipe II, y la crítica contenida acerca de los conquistadores españoles, ávidos de riqueza y carentes de comportamiento cristiano. Lo que se le encargó fue que suavizara, refundiera y cotejara la *Historia eclesiástica* con las obras de otros autores que se hubiesen ocupado de estudiar, genérica o específicamente, la historia pasada y el presente de los territorios de la Nueva España: Sahagún, Cervantes de Salazar, Herrera. Torquemada ofreció una visión providencialista de la conquista, que tomó del texto de Motolinía: la nación española era el instrumento de que se valía Dios para castigar la idolatría de los indígenas y podía actuar con fuerza sobre infieles que hicieran atrocidades, como sacrificios humanos. La figura de Hernán Cortés se equipara al David de la Biblia, pues sometió al gigante azteca, bárbaro y pagano.

Tiene un estilo barroco y erudito, lleno de citas de las Sagradas Escrituras y de las autoridades clásicas; insiste en establecer paralelismos entre la historia universal y la del mundo americano prehispánico, y entre el devenir de las civilizaciones occidentales y las indígenas. La *Monarquía indiana* de fray Juan de Torquemada es un producto típico del género cronístico.

Antonio Vázquez de Espinosa. Este carmelita peregrinó, por espacio de 14 años, por diversos países de América y en sus escritos reflejó de forma admirable la realidad del Nuevo Mundo en el primer tercio del siglo XVII. Su *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* es una obra fundamental en la que hace especial hincapié en las misiones religiosas y en sus características.

Autores mestizos y crillos

Lucas Fernández Piedrahíta era bisnieto de una princesa india, y nació en Santa Fe en 1624. Se ordenó sacerdote muy joven, cuando ya se conocía su talante poético por unas comedias escritas que no nos han llegado. Su carrera fue brillante, pero un pleito con el Consejo de Indias le obligó a trasladarse a España donde, mientras seguía el curso del pleito, redactó su *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*, en la que, a menudo, se sirve de la historia para moralizar. Su estilo es sobrio y elegante, caracterizado por larguísimos períodos. Su objetivo no era aportar novedades, sino organizar el caos de datos que se barajaban para algunos sucesos.

A su vuelta fue obispo de Santa Marta, a los 49 años. Transformó la catedral de Cartagena, todavía con techo de paja, en obra de piedra. El obispado fue atacado por los piratas. Cuando le llevaron a presencia de Morgan, era tan miserable su aspecto que le restituyeron la libertad. Murió en Panamá en 1688.

Garcilaso de la Vega, *el Inca*. El 12 de abril de 1539 nacía en el Cuzco Gómez Suárez de Figueroa, fruto de la unión del capitán español Garcilaso de la Vega, que había participado en la conquista del Perú bajo las órdenes de

Almagro y pertenecía a una rancia estirpe extremeña, y de la *ñusta* o princesa inca Chimpu Ocllo, nieta de Huayna Cápac y prima de Huáscar y Atahualpa, todos ellos emperadores del Incario. Gómez Suárez pasó en el Cuzco su infancia y adolescencia. En estos primeros 20 años de vida, fue testigo de excepción de numerosos acontecimientos históricos: cuatro guerras civiles, las dificultades de imposición del virreinato, la creación de la Universidad de Lima, etc. Cuando él contaba 12 años su padre volvió a casarse, con doña Luisa Martel de ls Ríos. Su madre fue casada con un mercader, Juan de Pedroche. Gómez Suárez vivió entonces con su padre y su madrastra. La posición de prestigio de su padre le permitió entrar en contacto con importantes figuras de la historia del Perú. Su personalidad se formó participando del mundo del pasado glorioso de los indios, representado por su familia materna, y el pujante mundo presente encarnado en su padre.

Su padre murió en 1559, y al año siguiente el muchacho llegó a España, donde encontró apoyo en su tío paterno, don Alonso de Vargas, de Montilla (Córdoba). En 1562 el Inca viajó a la Corte para conseguir un reconocimiento de los servicios prestados por su padre a la Corona, que le permitiesen acceder de pleno derecho a una situación social que creía merecer. No alcanzó ese reconocimiento y, a pesar de ello, se quedó en Montilla. El despertar de su vocación literaria se plasmó en la traducción de los *Diálogos de amor* de León Hebreo del italiano al castellano, tarea que le obligó a un arduo y disciplinado trabajo. El fruto que cosechó fue el reconocimiento de su esfuerzo por parte de los círculos literarios andaluces. Por otro lado, entre 1569 y 1570 participó, bajo el mando de don Juan de Austria, en la sofocación de la rebelión morisca de las Alpujarras; fue el único episodio militar de su vida. A fines de 1569 murio su tío, y en 1586 murió la mujer de éste, de modo que él quedó como heredero universal. El Inca siguió quejándose de estrecheces económicas, puede que debido a su permanente sentimiento de ser príncipe y de haber vivido en su infancia como un gran señor. Tuvo un hijo en esos años, Diego de Vargas, hecho que él ocultó en todas sus referencias biográficas.

A los 49 años decidió trasladarse a Córdoba. En 1598 imprimió la traducción de los *Diálogos de Amor*, en 1593 firmó la *Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas*, en 1605 publicó *La Florida del Inca*, la primera parte de los *Comentarios Reales*. Se dedicó a los negocios y de nuevo presentó sus aspiraciones ante la Corte, que otra vez fueron rechazadas.

Cercano a los 60 años tomó los hábitos eclesiásticos. Murió en abril de 1616, a los 77 años. El prólogo a la segunda parte de los *Comentarios Reales*, obra de publicación póstuma, que apareció con el título de *Historia general del Perú*, constituyó una suerte de testamento espiritual.

La primera parte de los *Comentarios* se editó en Lisboa en 1609. En esta obra se propuso hablar de los reyes incas y para ello se apoyaba en su identidad privilegiada: descendía de ese linaje, había recorrido gran parte de la vasta geografía del Tahuantinsuyo y conservaba en la memoria los rela-

tos de sus familiares incas. Dividió la obra en nueve libros, cada uno de los cuales narraba la vida, el gobierno y las conquistas de un rey inca. La árida sucesión de emperadores y batallas se animaba con la descripción de las ceremonias, las creencias, el paisaje, cualquier detalle relativo al modo de vida. Lo fundamental en él fue el deseo de conciliar, en la historia y en su ser individual de mestizo, los mundos americano e hispano.

Felipe Huamán Poma de Ayala. La biografía del primer historiador peruano de ascendencia enteramente india está marcada por las incógnitas, los datos ambiguos o la falta de una documentación precisa. Debió de nacer, según deducción de los datos que él proporciona, hacia 1534, probablemente en la región de Huánuco, de donde procedía su familia. Sus orígenes están muy idealizados, y en la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* transformó la identidad de su padre, simple cacique de Lucanas y sirviente de un hospital, en un gran personaje de la antigua corte; siempre se preció de pertenecer a la alta nobleza andina, y se reputaba nieto legítimo del décimo inca, extremos que no se han podido comprobar.

Educado en el mundo policultural de la colonia peruana, en su vida y en su obra intentó combinar y sintetizar las preocupaciones indígenas peruanas con la retórica extranjera española y europea; conoció la historia antigua de su pueblo y su tierra y la de la conquista española, sirviéndose tanto de las tradiciones orales andinas como de las tempranas crónicas españolas; supo del debate de carácter teológico y jurídico desarrollado por Vitoria, Las Casas y otros religiosos; y, en fin, se reconocía a sí mismo como «indio ladino», como integrante de una categoría cultural (más que de una clase social) caracterizada por servir de engranaje al desarrollo armónico de las relaciones entre dos culturas: la indígena y la europea.

Su grado de instrucción es un indicio de que, durante su infancia y juventud, mantuvo un contacto prolongado con las instituciones eclesiásticas, a las que, de hecho, aparece tempranamente ligado: así consta en documentos que sirvió de asistente al visitador eclesiástico Cristóbal de Albornoz en las campañas de Lucana y, así mismo, su actuación posterior como intérprete en una composición de tierras en Huamanga. Parece observarse un evidente contrasentido entre esta inicial colaboración con los colonizadores y la ulterior defensa que hace de su pueblo en contra de ellos: es como si la experiencia que le había dado motivos para rechazar el mundo colonial hubiera sido la misma que le había proporcionado recursos lingüísticos y literarios para luchar contra ella.

La *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, enviada al rey Felipe III en febrero de 1615, es el testimonio de un desengaño, la lucha de un hombre con legítimo orgullo de su origen indio en una sociedad que lo arrumbaba y lo anulaba, hasta el punto de verse reducido, como él mismo indica, a convertirse en un pobre anciano «todo cano y flaco y desnudo y descalzo». La obra se compone de dos partes, la primera, la *Nueva Coronica*, recoge la historia antigua de los pueblos andinos peruanos, y en ella las inexactitudes cronológicas y otros defectos de método quedan ampliamente com-

pensados por la rica aportación que el autor, nativo del lugar, hace acerca de la vida cotidiana de los indios: prácticas religiosas, fiestas, canciones, ritos funerarios, conocimientos medicinales, costumbres sociales, etc.; la segunda parte, o *Buen Gobierno*, es una condena de la codicia y la crueldad imperantes en el sistema colonial, que humilla y maltrata injustamente a la poblacion indígena.

La visión de conjunto de la obra permite apoyar en su interpretación del pasado andino, sus afirmaciones sobre el presente del Perú, para extraer conclusiones de lo que sucederá fatalmente en el futuro si la máxima autoridad real no se hace sentir para evitar que se perpetúen los agravios. El texto, redactado en una mezcla babélica de castellano deficiente y de quechua dialectalizado, se complementa con numerosas ilustraciones que representan importantes motivos de su argumentación, basados en el valor misional otorgado a las imágenes en el Nuevo Mundo, y aquí utilizadas con un sentido subvertido.

Juan Suárez de Peralta. Poco se conoce sobre la vida de este autor criollo, nacido en México hacia 1537; las únicas fuentes de información que esclarecen algún punto de su biografía son los documentos legales de la época en los que, por alguna causa, se le cita e identifica, y las referencias que sobre sí mismo, su edad y sus experiencias plasman sus obras.

Su padre fue cuñado y amigo íntimo de Hernán Cortés, y la figura del conquistador ejerció una atracción tal sobre Juan, el segundo de sus hijos, que, cuando la familia acusa a Cortés de haber asesinado a su esposa, Catalina Marcayda, tía del cronista, éste, a pesar de que las sospechas de sus parientes parecían bien fundadas, lo exculpa en sus obras, y omite nombrar a los acusadores. Suárez de Peralta vivió en un ambiente acomodado en el que la prosperidad del hogar procedía de la encomienda concedida al padre, y de los negocios de éste, que controlaba el trigo de la mayor parte del mercado mexicano; como correspondía a su nivel social, el joven Juan Suárez pasó su adolescencia y juventud en fiestas y saraos, y escogió como esposa a una española, Ana de Cervantes, con la que se ignora si tuvo descendencia. Asociado con su hermano mayor, continuó con el negocio familiar de la explotación de los molinos de trigo y, además, se interesó por la crianza de caballos de raza, la compraventa de casas y terrenos, y el desempeño ocasional de cargos políticos de escasa responsabilidad.

Su afición a la historia y a la escritura no fue encauzada metódicamente, pues se desconoce si cursó estudios superiores, aunque no parece probable, puesto que él mismo confesó que «no tenía sino una poca de gramática». A pesar de ello, fue autor de tres obras, de temas muy diferentes. El *Tractado de la Cavalleria, de la Gineta y Brida*, impresa en Sevilla en 1580, fue la única que vio la luz en vida de su autor. El *Libro de Albeiteria*, cuyo manuscrito original se ha perdido, fue compuesto en las Indias entre 1575 y 1579; el *Tractado del descubrimiento de las Yndias y su conquista*, fechado en 1589, aporta el valor de testimonio a un mayor acercamiento

a la controvertida figura de Hernán Cortés, pero sus inexactitudes históricas son importantes.

Con un estilo espontáneo y a veces incluso atropellado, Juan Suárez de Peralta muestra en su obra histórica la perspectiva especial que sobre los acontecimientos sucedidos en el Nuevo Mundo tienen los criollos, íntimamente ligados a la tierra y sensibles y afectos a la cultura indígena. A pesar de haberse escrito en España, adonde Juan Suárez viajó en 1579, sin que haya llegado a saberse si regresó alguna vez a su México natal, el *Tractado del descubrimiento de las Yndias y su conquista* narra, con apasionada inmediatez, el origen de los indios mexicanos y el encuentro de los españoles con el Nuevo Continente, la llegada de Hernán Cortés y la transformación del mundo indígena en la Nueva España, y, de interés fundamental, los sucesos acaecidos en México, de los cuales el autor fue testigo o participante; pero, mientras que, como conocedor del náhuatl y de las culturas aborígenes admite tanto la humanidad de los indios como el favor que los españoles les han hecho al convertirles al cristianismo, rechaza el absolutismo del régimen colonial, incapaz de comprender la grandeza del pueblo sometido y de los conquistadores que hicieron posible tal azaña.

Autores extranjeros

Pedro Mártir de Anglería. Nacido en Arona, en el Milanesado, en una fecha indeterminada entre 1455 y 1459, este italiano fue uno de los primeros historiadores generales de las Indias, sin haber viajado jamás al Nuevo Continente. Su educación corrió a cargo del conde Juan Borromeo, mecenas milanés, y se perfeccionó en Roma, donde permaneció durante 10 años (1477-1487). Esto le permitió establecer relaciones con escritores y artistas que integraban los séquitos de los grandes señores, entre los cuales estaba Pomponio Leto, que le proporcionó una sólida formación clásica. En este ambiente refinado, acogido a la casa del obispo de Pamplona, entabló amistad con el conde de Tendilla, que le propuso ir con él a España. Pedro Mártir, fascinado por las oportunidades que podía ofrecerle un reino como el de los Reyes Católicos, en el que podía hacerse la guerra al árabe, aceptó la propuesta del conde. En 1488, los Reyes, ante la Corte reunida en Zaragoza, le ofrecieron el puesto de preceptor de la joven nobleza española, pero Mártir de Anglería rechazó el cargo alegando su deseo de participar en la campaña contra los musulmanes. Su labor como guerrero fue breve y poco relevante, de modo que, cuando los monarcas insistieron en que se ocupase de la enseñanza de caballeros, accedió. Desempeñó tal cometido durante nueve años. El aprecio que Pedro Mártir despertó en los monarcas españoles se puso de manifiesto al encomendarle, en 1501, la delicada tarea de intervenir ante el sultán mameluco de Egipto con el fin de evitar que tomase represalias sobre los cristianos por la expulsión de la Península de árabes y judíos. La embajada resultó un éxito, con lo cual se estrechó aún más la confianza depositada en él por los Reyes Católicos.

El sucesor, Carlos I, siguió favoreciéndole. De hecho, la situación social y económica de Pedro Mártir de Anglería, dada su extrema habilidad para eludir las intrigas cortesanas, fue siempre muy desahogada: a partir de 1511 formó parte del Consejo Real, a partir de 1518 fue nombrado miembro del Consejo de Indias; en 1520 recibió oficialmente el cargo de Cronista; en 1523 se le otorgó el arciprestazgo de Ocaña, y, en 1524, y a título honorífico, se le nombró abad de Jamaica, lugar paradisíaco que jamás llegó a visitar. La muerte le sobrevino en Granada en 1526.

Sus obras más conocidas son, sin duda, el *Opus Epistolarum*, en donde da cabal cuenta de los sucesos, anecdóticos o trascendentales, que se producían en su entorno, y las *Decadas del Nuevo Mundo*, en las que se recogen cuantas novedades relativas a América llegaban a oídos del escritor. Esta última obra, compuesta en ocho partes, formadas a su vez de 10 libros cada una, consigna cuantas informaciones le proporcionaron pilotos, soldados, colonos, religiosos y marineros que habían tomado parte en la empresa del descubrimiento y conquista de las Indias; al ser diverso el origen de sus informes, lo es también la presentación que Pedro Mártir de Anglería hace de la realidad americana. Gusta de comparar los relatos que escucha con los mitos clásicos de la antigüedad grecolatina, y crea un clima de asombro y maravilla en torno a la realidad del nuevo continente.

Antonio Pigaffeta. Escasos y, con frecuencia, confusos, son los datos biográficos que se conocen de este autor italiano que participó en el primer viaje de circumnavegación del planeta con la tripulación del portugués Magalhaes y el español Elcano, de la cual únicamente regresaron con vida, tras tres años de travesía, 18 de las 265 personas que habían zarpado de Canarias con rumbo a las Molucas, a la Especiería, el 20 de septiembre de 1519.

Antonio Pigaffeta nació en Vicenza (Véneto) en una fecha comprendida entre 1480 y 1491, en el seno de una familia noble de origen toscano, relacionada con la cultura y la religión. Disfrutó del título de caballero de la orden de Rodas y, como tal, sirvió en sus galeras, cuya misión era evitar, amortiguar o repeler los ataques del Gran Turco, Solimán *el Magnífico*. Posiblemente, fue entonces cuando el joven italiano aprendió el manejo de las armas y algunos conceptos fundamentales sobre el arte de la navegación. Su llegada a España (Barcelona, 1519) se produjo con motivo del nombramiento como nuncio apostólico de su santidad el Papa Adriano VI ante el emperador Carlos V de Monseñor Francesco Chieregati, de cuyo séquito formaba parte Antonio Pigaffeta.

No fue este nombre, sino Antonio Lombardo, el que utilizó para incorporarse a la tripulación que por entonces se estaba formando en Sevilla para realizar una expedición a la Especiería. Gracias a su relación con altos cargos responsables de la Casa de Contratación consiguió enrolarse como «sobresaliente», esto es, sin empleo fijo. Se sabe, con todo, que su labor a bordo de la nave Trinidad fue la de criado personal de Magalhaes hasta su muerte en Mactán. La relación con el capitán de la armada fue siempre

de afecto recíproco. Les unía una profunda fe religiosa, una sólida formación cultural y un rango social similar, ya que el portugués había sido nombrado comendador de la Orden de Santiago. La fidelidad a Magalhaes convirtió a Pigaffeta en un acérrimo enemigo de Elcano, que se puso del lado de los amotinados en la bahía de San Julián, y fue el encargado de acabar la empresa en la que perdió la vida el primer capitán de la expedición. Tiempo después, Pigaffeta abandonaría España tras un procesamiento en el que Elcano, para ser declarado inocente de las acusaciones que el propio Pigaffeta había vertido contra él, difamó a Magalhaes hasta el punto de ser absuelto.

Los avatares de la dilatada travesía, así como la descripción de los lugares y seres hallados durante el trayecto, fueron consignados minuciosamente en un cuaderno de notas en el que Pigaffeta hizo gala de una aguda observación y de una curiosidad ilimitada, que le llevaron a indagar en materias etnográficas, zoológicas, botánicas e, incluso, lingüísticas, ya que llegó a elaborar unos breves vocabularios de las lenguas habladas en las costas brasileñas, patagónicas y de los archipiélagos de Insulindia. Estas notas, posteriormente reelaboradas, originaron lo que se conoce como *Relación del primer viaje alrededor del mundo*, cuyo original entregó el autor a Pedro Mártir de Anglería, quien, a su vez, volvió a redactarlo y se lo envió al Papa. El mismo Pigaffeta entregó una copia de la obra, escrita en italiano, al monarca español Carlos V, en Valladolid, en 1522, en el transcurso de una entrevista que el emperador concedió a Pigaffeta y a Elcano.

En 1523, de regreso a Italia, los Gonzaga de Mantua animaron al viajero superviviente a que redactase nuevamente y con gran minuciosidad el documento que había entregado, con el fin de imprimirlo y colaborar a su difusión; en 1524, si bien el Senado de Venecia autorizó la publicación de la obra, no aportó ninguna suma para que la tarea se realizase: fue el gran maestre de la orden de Rodas, Filippo Villiers de l'Isle Adam, quien financió la impresión y a quien, en agradecimiento, Pigaffeta dedicó la *Relación del primer viaje alrededor del mundo*.

Se ignora si, con posterioridad a estos hechos, Pigaffeta se reincorporó nuevamente al servicio activo de la orden de Rodas, o cómo transcurrió el resto de su vida, que debió de acabar alrededor de 1534. De su personalidad destacaron tres rasgos principales: su fidelidad a Magalhaes, una salud a prueba de las mayores calamidades, y una fe profunda y firme, que le sostuvo en las situaciones más desesperadas durante el largo viaje.

Amerigo Vespucci nació en 1454 en el seno de una influyente familia de Florencia. En esa ciudad pasó los primeros 38 años de su existencia; allí adquirió la curiosidad y la ambición intelectual que marcaron toda su vida. Pertenecía a una familia muy bien relacionada: Ludovico Ariosto, Sandro Boticelli... Leonardo da Vinci pintó el retrato del abuelo de Vespucci. Todavía joven, Amerigo entró al servicio de la familia de los Medici; su patrón fue Lorenzo *el Magnífico*. Amerigo era muy buen lector, coleccionaba libros y mapas, se interesaba mucho por la cosmografía y la astronomía.

En 1492 fue mandado a España a ocuparse de los intereses comerciales de los Medici. Por su parte, decidió hacerse armador en Sevilla.
Vespucci, siguiendo las informaciones de Ptolomeo, buscaba el paso con el que Colón parecía no haber dado. Al frente de dos barcos, se unió a la expedición de Alonso de Ojeda, que zarpó de Cádiz en mayo de 1499. Llegaron a tierra firme al sur del lugar al que había llegado Colón en su tercer viaje. En ese punto, Ojeda se dirigió hacia el norte en busca de las perlas, en tanto que Vespucci iba hacia el sudeste en busca del paso marítimo alrededor de Catigara. Con las naves deterioradas, con falta de provisiones, viendo que la tierra no terminaba nunca, emprendió descorazonado el camino de regreso a España.
Cuando Colón regresó de su viaje, la carta de Vespucci ya era conocida en Roma. Como Vespucci quería navegar hacia el este y luego hacia el sur, era evidente, tras el establecimiento de unas demarcaciones para las futuras expansiones de portugueses y españoles, que el territorio por el que él se interesaba quedaba dentro de la zona portuguesa. Por tal hecho, en su segunda salida navegó por cuenta de Manuel I de Portugal. Salió de Lisboa en mayo de 1501 con tres carabelas, y su viaje se prolongó 16 meses. Bordeó la costa sudamericana a lo largo de unos 4.450 kilómetros. Llegó a estar sólo a 700 al norte del extremo sur de la Tierra de Fuego. Al regresar a Lisboa, en 1502, escribió de nuevo a Lorenzo de Medici. Él y el resto de descubridores, a pesar de los éxitos alcanzados, seguían buscando obstinadamente un paso, casi como si las nuevas tierras les estorbaran en su camino.
Pero Vespucci regresó a Sevilla. La explicación es fácil: ya había navegado a lo largo de lo que era costa de dominio portugués sin encontrar paso alguno; por lo tanto, de existir, había de estar al otro lado de la línea, en territorio de los españoles. En 1508 la reina Juana le designó para el puesto de piloto mayor de España. Su misión era fundar una escuela. Le reconocieron un poder absoluto, es decir, los que regresaban debían contarle lo sucedido y lo descubierto y él era el encargado y el responsable de que las novedades quedaran reflejadas en las cartas y mapas. Amerigo Vespucci murió en 1512 a causa de la malaria contraída en su último viaje.
Vespucci nunca dio su nombre al continente descubierto. A. von Humboldt se interesó por aclarar este hecho: el clérigo Waldseemüller, monje en un monasterio de los Vosgos, en el ducado de Lorena, fue el causante. Walter Ludd en 1500 estableció allí una imprenta. Tenía la idea de publicar textos de Ptolomeo, pero lo sustituyó por la impresión de una copia impresa de una carta francesa titulada *Cuatro Viajes*. El primer libro salió en 1507, en abril; en agosto se hacía ya la segunda edición. En el enorme mapa editado, América ya estaba titulada como «América».
La carta de Colón, aunque reimpresa muchas veces, no alcanza el atractivo del sensacional relato de aventuras de Vespucci, el *Mundus Novus* de 1502. El hecho es que las ediciones sobre los viajes del italiano Vespucci triplicaron las de los viajes de Colón.

Nicolás Federmann. Este autor alemán, nacido en Ulm en 1505, marchó a América en 1529, sorteando las prevenciones del Consejo de Indias, que recelaba en otorgar licencias a los extranjeros para trasladarse al Nuevo Mundo, tanto por temor a lesionar los intereses patrios como por la desconfianza que sentían acerca de la ortodoxia religiosa de los que habitaban fuera de España. Nicolás Federmann solicitó el permiso para pasar a las Indias en calidad de capitán de las fuerzas de apoyo que enviaban los Welser, los banqueros alemanes, al gobernador de Venezuela, Ambrosio Ehinger *Alfinger*. Esta circunstancia determinó la facilidad y la rapidez de los trámites burocráticos: las tropas partieron de Sevilla en octubre del año 1529.

A su llegada a Coro, ciudad importante por la extracción y el comercio de perlas, Federmann se granjeó la confianza de Ehinger, quien lo nombró su teniente. Con este cargo, y por propia iniciativa, desoyó las órdenes establecidas y organizó una expedición que exploró por vez primera Tocuyo, Cojedes y Portuguesa, en la zona de Los Llanos, aprovechando la ausencia del Gobernador. A su regreso, éste condenó la insubordinación con un destierro de cuatro años, y a responder de lo hecho ante los Welser.

A tal fin, Federmann embarcó hacia Europa en 1531. Lo que consiguió en Europa fue que los banqueros firmaran su compromiso de servicio por siete años. Sus protectores, a la muerte de Alfinger, en 1534, solicitaron al Consejo de Indias que nombrase a Federmann gobernador de Venezuela. No llegó a ocupar este cargo porque fue sustituido por Hohermut Spira.

La *Relación del primer viaje a Venezuela* nació de los apuntes que tomó en castellano el escribano que acompañó a Federmann y a sus hombres en su expedición a la zona de Los Llanos, con la intención de dejar constancia escrita de todos los pormenores de la empresa. Sobre el texto, de estilo notarial, Federmann elaboró su obra, ampliando o reduciendo las anotaciones originales, y traduciéndolo al alemán. En la *Relación* se mezcla la referencia a los avatares de la expedición con la descripción de los paisajes y pueblos que encontraron, sus lenguas, sus costumbres, y la constante necesidad que tuvieron los españoles de adaptarse a ellos. Todo ello confiere a la obra un destacado valor testimonial, antropológico e histórico.

En su segundo viaje a Venezuela, Federmann consiguió ganarse la confianza del gobernador Spira, quien delegó en él funciones especiales durante su ausencia y, nuevamente, Federmann se valió de tal circunstancia para organizar otra expedición que, en 1537, se internó en Los Llanos de Carora, cruzó el río Apure y se encontró en el valle de Fonseca con los hombres de Jiménez de Quesada. Este encuentro originó un conflicto de prioridades e intereses que tuvo que dirimirse en España.

Una vez en Europa, en Flandes, el alemán fue juzgado por su desobediencia y encarcelado en Gante, hasta que fue liberado en 1541, fecha en la que se rompió su relación con los Welser. Entonces, decidió instalarse en España y llevar a juicio a sus antiguos patronos ante el Consejo de Indias. Pero las acusaciones fueron recíprocas. Poco tiempo después, en 1542, Nicolás Federmann murió en Valladolid.

Ulrico Schmidel. El autor de los *Relatos de la conquista del Río de la Plata y Paraguay 1534-1554* nació en Straubing, Baviera, en una fecha anterior a 1510. Se ignora tanto la fecha concreta como los motivos que lo llevaron a pasar a América en edad temprana, a los 24 años más o menos, así como su medio de vida en Europa. Embarcó como simple soldado en los barcos fletados por los comerciantes alemanes Neihart y Welser, a las órdenes del Adelantado Pedro de Mendoza, y vivió casi veinte años en las Indias, durante los cuales fue actor y testigo de importantes acontecimientos recogidos posteriormente en su obra, de marcado carácter autobiográfico.
A través de los datos que él mismo ofrece se deduce que fue hombre de confianza del capitán general Domingo Martínez de Irala, pues le fueron encomendadas misiones peligrosas y delicadas. Schmidel correspondió a esta confianza y a este aprecio tomando partido por Irala, frente a Cabeza de Vaca, y cumpliendo cuantas tareas se le encomendaron. Gracias a esta relación, el alemán fue de los primeros en salir por su propia voluntad de la gobernación de dicho capitán. Al marchar, llevaba consigo unas cartas de éste dirigidas al Consejo de Indias, en las que se informaba del estado en el que se encontraba la región del Río de la Plata, y que Schmidel entregó puntualmente tan pronto como llegó a su destino, en 1554.
De nuevo en su ciudad natal, Straubing, desempeñó cargos políticos de relativa importancia, y llegó a ser consejero de la ciudad en 1558, pero, al convertirse al luteranismo en 1562, fue desterrado, y fijó su residencia en Regensburg, ciudad en la que murió, entre 1579 y 1581.
La *Relación del viaje al Río de la Plata...* fue compuesta en Europa, casi 30 años después del inicio de su aventura americana. La primera edición de la obra, en alemán, se imprimió en Francfurt, en 1567. La *Relación* describe minuciosamente la más dura de las conquistas en el Nuevo Mundo, marcada por la miseria (de ahí la reiterada obsesión por los alimentos, tan escasos), la incomunicación, la diversidad de los pueblos indígenas que encontraron los españoles a su paso, etc. En un estilo llano, de soldado, carente de pretensiones literarias, la narración estaba dotada de una gran viveza. Schmidel presenta los pormenores de las exploraciones de Juan de Ayolas, Mendoza y Martínez de Irala Paraná arriba; la muerte del primero a manos de los indios ribereños, la fundación de Asunción por Juan de Salazar, las luchas por el poder entre Irala y Ruiz Galán y, posteriormente, entre aquél y el nuevo adelantado, Alvar Núñez Cabeza de Vaca, la llegada a Asunción en 1542... Toda la narración se estructura sobre el paralelismo, a veces contrapuesto, del mundo natural de los aborígenes y la «república de los españoles», bajo la óptica austera de un sagaz observador, curtido por el hambre, las guerras, las enfermedades, los naufragios... Todo ello confiere a la *Relación* un cierto tono épico, subrayado por la sobriedad del lenguaje.

De la lectura de las biografías de estas 33 personas extraemos unos datos que juzgamos curiosos.

En primer lugar, la longevidad de estas personas. Bernardino de Sahagún llegó a los 90 años. Superaron los 80, o murieron con 80, o a sus puertas, los siguientes: Bernal Díaz del Castillo, Bartolomé de Las Casas, Félix de Azara, Gaspar de Carvajal, Jerónimo de Mendieta, Toribio de Motolinía y Gonzalo Fernández de Oviedo. El resto murió entre los 60 y los 70 años, a excepción de Pedro Cieza de León, del alemán Federmann y del italiano Pigaffeta, que murieron jóvenes, pero en modo alguno jóvenes para esas fechas. Sorprende que fueran tantos los que superaron pobreza y una alimentación diferente, cuando no deficiente —o la pura hambre—, picaduras y fiebres, heridas y enfermedades; saqueos, luchas, traiciones; soledad y extrañamiento. Sobrevivieron a todo y llegaron con vida hasta edades muy avanzadas.

En segundo lugar, advertimos que la mitad, más o menos, de los autores de los textos estudiados, fueron religiosos: franciscanos, dominicos, jesuitas y carmelitas. Y que no fueron ellos los que pasaron más jóvenes a Indias, ya que los que tenían alrededor de los 20 años fueron hombres de milicia, cuyo fin en América era consolidar la conquista española sobre las tierras transoceánicas (Pedro Cieza de León, Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo), en tanto que los que embarcaron para propagar la fe cristiana se acercaban a los 30. Razón lógica es que estos últimos habían pasado por aulas universitarias, por escuelas y, una vez coronada su etapa de formación, iniciaban su etapa evangelizadora.

Otro dato que creemos pertinente poner de relieve es que no se trató necesariamente de viajes sin regreso. No sólo no era imposible regresar a España, sino que se hizo con relativa frecuencia. Los más viajeros fueron Bartolomé de Las Casas y Gonzalo Fernández de Oviedo, los cuales comprobaron que las rutas atlánticas estaban sólidamente establecidas en 5 y 4 viajes, respectivamente. Del resto de autores elegidos, 10 volvieron a España en alguna ocasión. Pensamos que este hecho está en relación con la popularidad de la figura, con el prestigio alcanzado y con la relevancia social alcanzada en las colonias.

En cuanto a los hombres nacidos en América, Lucas Fernández Piedrahíta —criollo—, Garcilaso de la Vega, el Inca, y Huamán Poma de Ayala —mestizos—, además de viajar a España, permanecieron en ella el tiempo de escribir sus obras, o se quedaron a vivir en ella. Pensamos sobre todo en el Inca, que pasó más de 50 años en Andalucía.

En cambio, de estas 28 figuras, no más de ocho o nueve murieron en España.

I

CRÓNICAS, CONQUISTADORES Y COLONIA

NATURALEZA Y DIVERSIDAD DE LAS CRÓNICAS

Los textos con los que se inicia la literatura hispanoamericana son representaciones del origen del Nuevo Mundo y la apariencia que éste ofrece a los ojos de los europeos. Esta nueva realidad tuvieron que aprehenderla con la palabra conocida; su asombro se plasmó en el recurso a la creación fantasiosa de narraciones en ocasiones inverosímiles. Sus autores fueron españoles y no españoles; sus escritos fueron redactados en latín, en castellano y en otras lenguas. Algunos contaron lo que habían visto, si bien la veracidad de lo narrado se tamizaba en el filtro personal. El carácter autobiográfico implicaba selección de los hechos reales ocurridos, y se entreveraba con la propia observación, el amor y el odio hacia las cosas, los recuerdos y los testimonios ajenos. Según E. Pupo-Walker, América, como invención, existirá como entidad desfigurada por el discurso que pretendía identificarla.

No debemos acudir a las crónicas como fuente de conocimiento del pasado sin tomar en consideración si el texto se escribió por el gusto de contar, por obligación en virtud del cargo ostentado, o por el mandato expreso de alguna autoridad metropolitana. Cada texto fue producto de un acto de comunicación concreto. Si se consideran estas coordenadas es fácil identificar las actitudes ideológicas que subyacen al texto enunciado. Es diferente lo producido por el soldado convertido espontáneamente en escritor, que no se detuvo tanto en la descripción y el análisis como en la narración, de lo producido por la persona que estaba alentada por el incentivo de la evangelización, y de lo producido por el que pretendía organizar el aprovechamiento de las tierras y de

las gentes. A veces, la fama era anhelada de tal forma que se pretendía más el ensalzamiento de la gloria del protagonista que la grandeza de los hechos.

Esta multiplicidad de intenciones, situaciones y condiciones personales justifica el que unos textos constituyan relatos etnográficos; otros, relatos de historia arqueológica; otros, relatos de historia natural. La historia, la etnografía y la geografía se combinaban en estos *herodotos* de finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna.

Interesaba todo lo relativo a los indios: si eran ricos o pobres; si vivían agrupados o desperdigados; su lengua, sus creencias, etc. A fuerza de buscar los datos útiles para favorecer el dominio del indígena y poder legitimar tal dominio, los cronistas parecieron antropólogos, sociólogos, historiadores, geógrafos y filólogos. La declaración oficial resultante de la compilación de los conocimientos obtenidos dejaba claro, por ejemplo, que el Perú no se había tomado a la fuerza, sino que los españoles habían devuelto la zona al orden original al anular el poder tiránico de los gobernantes derrocados.

Hay que contar con la tradición libresca. En su desorientación, los autores recurrieron a los mitos clásicos, guiados por los modelos medievales. Hay que contar con el bagaje léxico de las lenguas aportadas y con el que se formó en los lugares en los que las expediciones se detenían y las tropas se acuartelaban; con los indigenismos adoptados por la necesidad dominadora de lo desconocido.

Hubo autores criollos, mestizos e indios, y muchos de los textos que tratan de la historia anterior a la llegada de los españoles se construyeron con los testimonios de los indígenas. Así ocurrió con la primitiva historia de los incas, salvada por los *quipucamayos*, pues los *quipus* del Cuzco habían sido destruidos por los partidarios de Atahualpa, que quisieron aniquilar la estirpe Huáscar. Fue el virrey Antonio de Mendoza quien determinó iniciar el trabajo de documentación que alimentó las crónicas de La Gasca, Cieza, Betanzos, Sarmiento de Gamboa y Molina. Primero los cuatro *quipucamayos* ordenaron y analizaron la estructura de los cordones de los quipus, declararon, cada uno por separado, su contenido, al tiempo que Francisco Villacastín y Juan de Betanzos lo escribían ya en castellano. Los ayudaba el indio ladino Pedro Escalante. La grandeza de los textos radica en que promovieron esta pervivencia en textos escritos en español.

Algunas crónicas tuvieron alcance general; suponían un planteamiento sintético. Otras, por el contrario, fueron más particulares y se centraron en las zonas geográficas recorridas.

A lo largo de los tres siglos de vida colonial, los textos fueron caracterizándose de acuerdo con el desarrollo del propio proceso de descubrimiento, de conquista y de colonización.

Existieron cronistas e historiadores; para los primeros su tarea era la de dar testimonio de los acontecimientos; para los historiadores, era una reconstrucción de los acontecimientos. La crónica se supone más parcial; es un relato sin pretensión de explicaciones reflexivas. Dentro de este tipo de escritos tienen cabida las relaciones, los memoriales que los particulares dirigían, por decisión personal, al rey o a algún noble principal con objeto de obtener honores y prebendas. En ellos el autor se mostraba en su sincera parcialidad, en contra de algo y a favor de algo. Sirva de muestra la carta que doña Isabel de Guevara, integrante junto a su marido de la armada que llegó al Río de la Plata comandada por Pedro de Mendoza (1534-1536), dirigió a la «muy alta y muy poderosa señora» la princesa Juana, hija de Carlos V, gobernadora de Castilla y de los reinos de Ultramar en el período 1554-1559. Constituye una petición de reconocimiento de los servicios prestados, que debía materializarse en el otorgamiento de un repartimiento perpetuo. La emoción, no por buscada menos efectiva, recorre líneas como éstas:

> terminaron subir el rio arriba, asi, flacos como estavan y en entrada de ynvierno, en dos vergantines, los pocos que quedaron vivos, y las fatigadas mugeres los curavan y los miravan y les guisavan la comida, trayendo la leña a cuestas de fuera del navio, y animandolos con palabras varoniles, que no se dexasen morir, que presto darian en tierra de comida, metiendolos a cuestas en los vergantines, con tanto amor como si fueran sus propios hijos.

La voluntad divina siempre campeaba sobre los acontecimientos conformándolos, y el español, y el autor en concreto, eran considerados instrumentos de esa providencia. No perdamos de vista que algunos de estos textos fueron resultado de dilatadísimas experiencias de convivencia con el Nuevo Mundo. Las Casas permaneció 40 años entre los indios, y José Gumilla, en el siglo XVIII, 35 años. Pedro Mártir de Anglería no estuvo en América, pero redactó sus *Décadas del Nuevo Mundo* a lo largo de 32 años.

W. Mignolo, al analizar los escritos indianos, ha distinguido entre cartas, relaciones y, en tercer lugar, crónicas e historias. Según él, la carta tendía a lo documental. Llevaba un mensaje, una comunicación que subsanaba la imposibilidad de una presencia común entre el emisor del texto y su destinatario. En estos textos se notificaban los descubrimientos y las conquistas, y se detallaban sus características. La carta relatoria completaba la información contenida en las cartas náuticas. En ellas se describía la posición de las nuevas tierras. Los textos de los cuatro viajes de Colón, por ejemplo, son cartas y diarios a la vez.

Para Mignolo, la relación se caracterizaba por constituir un informe solicitado por la Corona y estructurado, a partir de un momento determinado (1577), en torno a un cuestionario de 50 preguntas. Se trataba de recopilaciones estructuradas de la información acerca de las nuevas tierras conquistadas.

En tercer lugar sitúa Mignolo la crónica histórica. No siempre el autor era un especialista, ya que las circunstancias históricas determinaron que capitanes y soldados tomaran a su cargo una tarea que no siempre estaban en condiciones de desempeñar. Mientras predominaron las expediciones descubridoras, los conocimientos más necesarios fueron los geográficos. La Corona incluyó pilotos y cosmógrafos entre el personal de la Casa de Contratación.

A partir de 1530, como ha destacado B. Scharlau, la Corona utilizó la información como un instrumento de dominio cada vez más perfeccionado. Para dividir la tierra nueva e imponer los impuestos que habían de compensar económicamente a la metrópoli era imprescindible disponer de un conocimiento exacto de las provincias de Ultramar. En 1531 se ordenó realizar un censo; al año siguiente Gonzalo Fernández de Oviedo fue nombrado cronista especialista. Su *Historia general y natural de las Indias* es la primera enciclopedia sobre América; su publicación se inició en 1535.

Se transmitieron los datos relativos a las medidas exactas de los territorios y a sus fronteras; se describieron con pormenores los usos y costumbres de los indígenas. Se dio noticia de ríos, puertos, vías de comunicación y edificaciones; todo ello por su condición de punto estratégico. Se habló de la vegetación y de la fauna, de la riqueza en minerales: de todo lo que podía ser aprovechado, tanto para la más elemental supervivencia como para el enriquecimiento.

El monarca español dictaba capitulaciones, cédulas e instrucciones. Los textos producidos en América respondían a la exigencia de información que emanaba de tales documentos. Se buscaba la plasmación de una realidad más que alcanzar una fama literaria. No se trataba, por lo general, de elaboraciones ajustadas a unos cánones retóricos o basadas en fuentes literarias prestigiosas. Se contaban testimonialmente unas experiencias personales. Las cosas se habían visto con los propios ojos, o se habían documentado con los testimonios de otros. Se institucionalizaron las visitas para informar de aspectos relevantes, incluso desde el punto de vista administrativo.

La grandeza del imperio, y el consecuente honor del rey, se fraguaban mediante la descripción de la exploración de los nuevos territorios y la narración de los hechos que desembocaban en su conquista, casi tanto como por los hechos en sí.

En 1567 se hizo una visita de control que permitió detectar fallos, sobre todo en los servicios de información. En 1571 se decretó un nuevo reglamento y se enviaron unas directrices. Se creó el puesto de cosmógrafo y cronista mayor de Indias. El primero en ser nombrado fue Juan López de Velasco, autor de una *Geografía y descripción universal de las Indias* publicada en 1594. En 1577 se enviaron a Ultramar los primeros cuestionarios, divididos, como dijimos, en 50 áreas de información. Su nombre era: *Cédula, Instrucción y Memoria para la Formación de las relaciones y descripciones de los pueblos de Indias*. Las preguntas 5 y 13 del cuestionario prestaban atención al reconocimiento de las lenguas autóctonas, relacionándolas en lo posible con el pueblo descrito y el entorno geográfico. Veamos el enunciado de la décimotercera: «lo que quiere decir en lengua de indios el nombre de dicho pueblo de indios, y porque se llama assi, si huviese que saber en ello, y como se llama la lengua que los Indios del dicho pueblo hablan».

El primer nombramiento de cronista mayor se hizo en 1596 y recayó en Antonio de Herrera.

Hemos dicho antes que parte de los cronistas recogieron las tradiciones orales, usos, instituciones y costumbres aborígenes. Quizá los más indicados para llevar a cabo esta tarea hubieran sido los miembros de las castas sacerdotales, los mismos quipucamayos del Perú, los hijos de la nobleza india que murieron. En su defecto, fueron los religiosos los que mejor dieron a conocer las culturas de las poblaciones indígenas. Con su labor favorecieron los deseos de la Corona de cristianizar

a los naturales sin alterar su forma de vida, administrarles la justicia -tal como se entendía en la metrópoli-, mantenerlos en paz, evitando que se levantaran contra los españoles, o volvieran a sus tradiciones.

Hubo cronistas indianizados, entre los que destaca Juan de Betanzos, que vivió en el Perú desde 1540; actuó como intérprete de la audiencia y del virrey. Casó con una princesa incaica, hija de Huayna Cápac, que antes había estado con Francisco Pizarro. Es autor de una *Suma y narración de las Indias* (1551).

Los hubo totalmente mestizos, como el Inca Garcilaso, y los hubo de un mestizaje dudoso. Es el caso de Felipe Huamán Poma de Ayala, nacido alrededor de 1534. Su madre era Juana Curi Ocllo, hija menor del Inca Tupac Yupanqui. Su padre, Martín Mallqui de Ayala, según su hijo, descendiente de la estirpe yarovilca. Se duda de que lo que cuenta el cronista sea cierto; lo más probable es que se tratara de un cacique que fue sirviente en el Hospital de Naturales del Cuzco. El apellido «de Ayala» lo había adquirido por su intervención en un episodio heroico de 1547. Fue su medio hermano, este sí mestizo, Martín de Ayala, quien inició a Felipe Huamán Poma en la historia sagrada y en las letras europeas. Huamán Poma fue indio ladino y ejerció el oficio de intérprete. Su texto, la *Nueva Crónica y buen gobierno* (1615), es una joya de la cronística por la iluminación de los textos con dibujos.

En conjunto, algunos de estos hombres, los cronistas, escribieron acerca del descubrimiento y la colonización de América en medio de penalidades e incertidumbres, con la pasión del testimonio directo, arropados tan sólo por su sensibilidad y por la tradición de la fantasía medieval. Otros escribieron ya en España, con el artificio del humanismo renacentista. De la fusión de estos dos estilos surgió una tradición, fundamento del mundo mítico y poético de la posterior literatura hispanoamericana.

Visión desde el lado indígena

La reflexión más apresurada ha de permitir a cualquiera hacerse cargo de que el mismo estupor sentirían los indios ante los hombres blancos y barbudos, que los españoles ante los bárbaros lampiños y desnudos.

Los testimonios nativos, su visión de la Conquista, han de ser de naturaleza muy especial, por ser las culturas precolombinas culturas sin escritura o, en unos casos, con escritura ideográfica que cifraba los hechos en un tipo de signos materiales, caso de los *quipus*.

Las estelas mayas y los códices históricos de los nahuas con escritura ideográfica dan fe del interés de los naturales por salvaguardar del olvido los hechos ocurridos. Tampoco debe olvidarse la memorización de los acontecimientos y hazañas. Es decir, que los aborígenes americanos no asistieron impasibles al fin de su mundo, sino que tradujeron a «textos» sus impresiones acerca de los españoles y su presentimiento de la ruina de sus culturas.

Empezaremos por comentar algo de los mayas. Por orden de Hernán Cortés, Pedro de Alvarado partió desde México hacia el sur. En 1525 sometió a los cakchiqueles. La conquista del Yucatán se inició en 1527 y se consumó en 1546.

En lengua quiché se conoce la relación contenida en los *Títulos de la Casa Ixquin-Nehaip, Señora del Territorio de Otzoya*, obra de la que se conserva una antigua versión española. En la misma lengua existe un *Baile de la conquista*; se conoce la versión de un informador de San Pedro de la Laguna. La conquista del Yucatán se narró en la crónica de Chac Xulub Chan, concluida a fines del siglo XVI. Son famosos los libros de Chilam Balam de Chumayel, del siglo XVI, en los que se cuenta el sentido de la destrucción y el peligro que representaban los recién venidos.

Por lo que respecta a los testimonios del imperio inca, aparte de la crónica de la conquista de Huamán Poma de Ayala (1534-1612), texto que forma parte del corpus con el que hemos trabajado, se conoce la *Instrucción del Inca don Diego de Castro* de Titu Cusi Yupanqui (de alrededor de 1568). Hay un corto fragmento de ella, citado más adelante, en el que se describe cómo los naturales veían a los conquistadores «hablar a solas en unos paños blancos como una persona hablaba con otra». También se conoce la *Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú* de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, de principios del siglo XVII. Y, en lengua quechua, la *Tragedia del fin de Atahualpa*. En ella se expresa el desprecio por la avidez mostrada por los españoles; está impregnada del sentido de la fatalidad propio de muchos pueblos de América, de su conciencia de acercarse a su fin.

La mayor abundancia de testimonios de los que se tiene noticia procede de la cultura de los nahuas. Motolinía observó en su *Historia de los indios de la Nueva España* (1541) no sólo cómo conservaban memoria de los hechos pasados, sino también cómo reflejaron la llegada de los españoles y los hechos de la conquista.

Los más antiguos testimonios son los cantares indígenas, reunidos en un manuscrito del siglo XVI, depositado actualmente en la Biblioteca Nacional de México. El especialista A. Garibay los sitúa entre 1523 y 1524. Relación de 1528 es el texto anónimo de Tlatelolco, escrito en náhuatl. Los autores de los Anales Históricos de la Nación Mexicana conocían el alfabeto latino y se sirvieron de él para codificar sus textos, de modo que consignaron sus recuerdos del pasado y sus reacciones ante el presente. El manuscrito se halla en la Biblioteca Nacional de París.

Más adelante nos referiremos a la labor de fray Bernardino de Sahagún, pero ahora vale la pena indicar que reunió a varios estudiantes indígenas de Tlatelolco, que redactaron en náhuatl lo que contaban unos informantes ancianos, que habían vivido los años de la derrota. La primera redacción concluiría en 1555.

Las pinturas correspondientes al texto náhuatl de los informantes de Sahagún se conservan en el llamado *Códice Florentino*. Las ilustraciones describen escenas destacadas de la historia: los españoles reciben a los mensajeros de Moctezuma y les dan de comer y de beber; un español armado ha cortado una mano a un indio; los españoles funden los presentes de oro recibidos; los españoles huyen a pie y a caballo al tiempo que los indios les persiguen en sus canoas; los españoles atacan la ciudad desde el mar y disparan cañones, mientras los indios disparan flechas contra los navíos. Otras pinturas indígenas se recogen en los códices de Azcatitlán, Mexicanus, Aubin (1576), Ramírez, todos ellos obras de amanuenses del siglo XVI.

También nos han llegado testimonios de los aliados indígenas de Hernán Cortés. Los tlaxcaltecas y los tetzcocanos se pusieron al lado de los españoles. Diego Muñoz Camargo, mestizo, escribió una *Historia de Tlaxcala* en la segunda mitad del siglo XVI. El descendiente de la casa de Tetzcoco, Fernando de Alva Ixtililxóchitl escribió una *Historia de los chichimecas*.

En otro capítulo hablaremos de los inicios de la literatura colonial. Baste por ahora citar la existencia, en lengua náhuatl, de una poesía épi-

co-religiosa centrada en el tema de la creación del mundo y de los orígenes de los dioses, seres que muestran hacia sus criaturas una actitud airada que se reflejó en las civilizaciones precolombinas de Centroamérica y de México. También se cantaba a los héroes. El carácter dramático de estos poemas proviene de un sentimiento general de limitación y transitoriedad, debido a que el hombre náhuatl creía cumplir en la tierra una misión fugaz, y que había sido puesto en ella para servir a los dioses y aplacar su eterno enfado.

El *Popol-Vuh* de los maya-quichés es el libro que contiene el relato de las antiguas leyendas. La capital del reino maya-quiché era Utatlán, que fue incendiada, momento en el que debería perderse el libro sagrado pictográfico. El autor anónimo posiblemente lo reconstruyó a partir de la memoria de otros testimonios. La población de Utatlán huyó a Chichicastenango, lugar en el que el dominico Francisco Ximénez halló el manuscrito del *Popol-Vuh*, redactado por un indio de los que conocían el alfabeto latino por la enseñanza de los frailes. Ximénez lo transcribió y lo tradujo al español. En 1856 fue publicado en Viena con el título de *Historia del origen de los indios de esta provincia de Guatemala*.

En todo el texto, la fantasía hace leyenda de la historia. Quetzalcóatl, dios redentor, descendiendo al reino de la muerte, obtuvo huesos de hombre y de mujer y con ellos dio forma a la nueva criatura. Primero hubo hombres de palo; de ellos vinieron los monos y de éstos proceden los hombres de maíz.

Es cierto que estas culturas no sobrevivieron a la conquista, como cierto es que el paso de estas producciones de los naturales a textos con grafía europea ha sido decisivo para su pervivencia hasta el día de hoy. Muy compleja sería la condición del hombre español que pasó a América, sobre todo en los primeros años, pero decisiva a la hora de la configuración de una identidad americana.

Naturaleza del conquistador

Refirámonos a la naturaleza de los conquistadores y pobladores españoles que pasaron a Indias. De 1492 a 1520 se poblaron Puerto Rico, Cuba, Jamaica, Panamá, Florida y la zona próxima a México con unos 5.500 hombres (datos de F. de Solano). México y Perú, las grandes zonas culturales, se ocuparon entre 1520 y 1550. Se calcula la llegada de

14.000 hombres de 1520 a 1539, y de otros 9.000 de 1540 a 1560. Desde México se avanzó hacia el norte (Nueva Galicia, Guadalajara) y hacia América Central, Guatemala; desde Santa Marta, Cartagena de Indias y Panamá se avanzó hacia el sur, en dirección al Perú y al Nuevo Reino de Granada; hacia Yucatán, Nueva Vizcaya, Nuevo México, y el reino de Chile y la zona del Río de la Plata.

Se calcula, por los datos que se tienen de los pasajeros embarcados, que la edad de los conquistadores iba de los 30 años a los 45. Los primeros podían haber nacido alrededor de 1460 y la fecha de nacimiento de los últimos conquistadores se calcula que está alrededor de 1530.

Repetiremos más adelante que la Corona concedía la exclusiva de una empresa a un particular a través de una capitulación, y que el grupo se constituía con hombres libres que se enrolaban; acudían pertrechados con sus armas y se les prometía participación en los beneficios.

Se ha dicho a menudo que los que pasaron a América eran gente de la peor condición humana y social, que o bien escapaban de la justicia o bien confiaban en que una tierra nueva sería el mejor campo para continuar con su vida de delitos. Es cierto que en una provisión de 22 de junio de 1497 se establecía que los que en España penaban por un crimen de muerte, mediante un servicio de dos años en La Española, al mando del Almirante, recuperarían la libertad a su regreso a España. Sin embargo, la reina Juana revocó tal autorización el 11 de abril de 1505. A pesar de los ocho años transcurridos no parece que estas personas llegaran a tener un peso relevante en la colonización.

Cristóbal Colón, en 1494, fundó La Isabela con gente de Sevilla de un cierto linaje. Como ocurrió más tarde (1514) en Darién, bastantes de ellos sucumbieron y quedaron sólo los más resistentes.

A mediados del siglo XVI había tantos hidalgos pobres en el Perú que el virrey prohibió que pasaran más. Lo que faltaba eran labradores, no hidalgos que rehuyeran el trabajo en el campo. En el periodo comprendido entre 1493 y 1519 se contaron 33 labradores sobre un total de 5.481 pasajeros. Se conoce la existencia de 150 labradores portugueses que arribaron en 1565, pero también ellos se hicieron soldados, quizá imaginando más pingües beneficios, lo que en nuestra lengua vendría a expresarse con la frase «hacer las Américas».

Según A. Rosenblat, los que pasaban a América eran hidalgos sin bienes; también clérigos, licenciados y bachilleres. La rapidez con la

que se organizó una actividad religiosa, educativa, cultural y administrativa requirió la llegada a las colonias de contadores, fiscales, escribanos, secretarios, alcaldes, catedráticos, médicos, cirujanos.

Pronto hubo enseñanza instituida en los varios niveles, y con la misma rapidez se implantó en América una vida jurídica sobre el modelo de la española: la primera audiencia fue la de Santo Domingo, en 1511; en 1542 ya contaban con Audiencia México, Panamá, Guatemala y Lima.

Quedaban excluidos de las expediciones los penados por la Inquisición, los conversos (padeció esa exclusión Mateo Alemán en una ocasión, pero logró embarcar en el segundo intento) y los gitanos. Pasaron los esclavos que sus amos determinaron llevar con ellos.

Los descendientes de los primeros conquistadores perdieron las encomiendas y el poder económico, pero mantuvieron la hidalguía. Cuando llegaron los funcionarios virreinales y las autoridades de la metrópoli, en parte para frenar y desplazar a la clase señorial que había participado de modo directo en el proceso de descubrimiento y en el de conquista, se encontraron con una sociedad ya compartimentada en estamentos, y con una aristocracia orgullosa y rica, dueña de la tierra y del poder del municipio.

Volvamos un poco atrás y repasemos cómo fueron las primeras determinaciones de la Corona acerca del gobierno de las nuevas tierras, y cómo fueron desarrollándose y transformándose hasta que las colonias fueron entidades con personalidad propia.

En las Capitulaciones de Santa Fe (17 de abril de 1492) se había determinado la organización política y administrativa de las Indias Occidentales. Colón sería almirante de la Mar Océana y virrey-gobernador. Lo serían él y sus descendientes. Pero el modo de gobernar de Colón no le pareció satisfactorio a la Corona. Colón murió en 1506; Isabel la Católica murió en 1504. En 1508 el monarca nombró gobernadores en diferentes regiones, si bien Diego de Colón, desde 1508, era también gobernador de lo descubierto por su padre. El desacuerdo entre él, los lugartenientes por él nombrados y los cargos enviados por la Corona dieron lugar a los *Pleitos Colombinos*. Por la sentencia de Sevilla (1511-1512), se le reconoció virrey-gobernador, pero con un poder limitado a las islas descubiertas por el Almirante Colón. A su muerte, su esposa siguió litigando, contienda no cerrada hasta 1535.

El cargo de virrey, que perdió fuerza a la muerte de Colón y con sus descendientes, vuelve a cobrar vigencia y poder al crearse el virreinato de la Nueva España (1535). En 1543 se constituye el del Perú, con capital en Lima.

El Consejo de Indias proponía a la persona para el cargo de virrey; luego la proponía la Cámara de Indias (desde 1600), y el rey elegía. El nombramiento de virrey comportaba el título de gobernador, el de presidente de la audiencia virreinal y el de capitán general del territorio bajo su jurisdicción.

El primer virrey de México fue don Antonio de Mendoza. El virreinato abarcaba todo el ámbito antillano (Audiencia de Santo Domingo) y Honduras, Yucatán, Guatemala, Nueva Galicia, ... En cuanto al virreinato del Perú, hubo resistencia al poder del nuevo virrey por parte de los conquistadores. El gran virrey fue Francisco de Toledo. El virreinato comprendía Panamá, Nueva Granada, Quito, el Alto Perú (Charcas), el Bajo Perú (Nueva Castilla), Chile, Tucumán, Buenos Aires y Paraguay. De este vastísimo territorio, de 10 millones de kilómetros cuadrados, se desgajarán en el siglo XVIII dos nuevos virreinatos: el de Nueva Granada (1717) y el de la Plata, con capital en Buenos Aires (1776). Fuera de él quedó Venezuela, incorporada al virreinato de la Nueva España por pertenecer a la Audiencia de Santo Domingo.

Por lo que respecta a la administración provincial, se ejercía desde las audiencias, la primera de las cuales, Santo Domingo, se estableció en 1511. Panamá lo fue en 1537 y su situación geográfica se consideraba estratégica. Guatemala fue la audiencia que gobernó Centroamérica. El Nuevo Reino de Granada (que comprendía Santa Marta, Cartagena, San Juan, Popayán) fue erigido audiencia en 1564. En cuanto a la de Chile, se fundó un año más tarde. El primer gobernador de Buenos Aires se estableció en 1590. Estas audiencias reproducían el modelo de las españolas. Además de ser, como estas últimas, tribunales de justicia, tuvieron funciones de gobierno y carácter de sedes de hacienda. Colaboraron con los virreyes y pusieron freno a su afán de poder.

Entremos en el terreno religioso. Julio II, en la bula *Illius fulciti praesidio* (1504), había creado las tres primeras diócesis indianas. Fernando el Católico quiso obtener el patronato a perpetuidad para mantener en manos de la Corona el poder eclesiástico y sus beneficios, pero no fueron éstas las que se instituyeron, sino las de Santo Domingo, Concepción de la Vega y San Juan de Puerto Rico (1511).

La Corona elegía entre los candidatos a los obispos, cuya relación se enviaba a Roma; allí se expedían los nombramientos. De hecho, su mandato en América entraba en vigor antes de la confirmación en el cargo por parte del papado. Roma se opuso a la creación de un patriarcado de Indias efectivo. Antes de finalizar el siglo XV había instituidos cuatro arzobispados, 24 obispados y una abadía. En 1512 se consagraron los obispos de Santo Domingo, Puerto Plata y Puerto Rico. La capital de Filipinas dependió de México hasta fines del siglo XVI, cuando se creó el arzobispado de Manila.

El tribunal de la Inquisición se estableció en México en 1571, en Lima en 1574 y en Cartagena de Indias en 1610. La mayor parte de los obispos que estuvieron al frente de las diócesis eran metropolitanos. Sobresalieron: fray Juan de Zumárraga, fundador del primer seminario para indios; Vasco de Quiroga; fray Jerónimo de Loaysa; y fray Toribio de Mogrovejo. Los hubo que fueron virreyes al tiempo que arzobispos.

Las ciudades se fundaron, bien por voluntad real, bien mediante una capitulación. Con su fundación se fijaban las bases de la colonización. Estaban situadas allí donde había un fuerte, un puerto abrigado, un hito en una ruta transitada, una misión, una mina, etc. Se daba prioridad a las ventajas comerciales, a la situación estratégica. Tras la designación se procedía a la fundación, con una ceremonia legal y religiosa. No hubo un esquema concreto de ciudad. Las hubo marítimas e interiores; de forma de vida agrícola, minera, ganadera o comercial. Las disposiciones más concretas y definitivas fueron las Ordenanzas de Nueva Población de Felipe II (1573). Se reconoce que a fines del siglo XVI la red de fundaciones urbanas había casi acabado.

En los primeros años hubo una rápida extensión territorial, lo que hizo que la tierra tuviera un bajo precio, tierra que, por otra parte, apenas se cultivaba por falta de operarios. Ya hemos visto que el número de labradores que pasaron a Indias fue insuficiente. Los negros que iban llegando como acompañantes de sus amos empezaron a ser enviados a trabajar en las minas a partir de 1505, cuando Fernando el Católico envió 17 negros a La Española. En el momento en que las minas dejaron de ser tan productivas y aumentó el cultivo de la caña de azúcar, y se vio que el indio era poco resistente para este tipo de trabajos, se pensó que el negro sería más rentable. Los dominicos y el Padre Las Casas, defensor de indios, aconsejaron echar mano de la población negra. No sólo los españoles traficaron con ellos; ya los flamencos afin-

cados en el Nuevo Mundo habían importado 4.000 en 1518. Se trataba de negros procedentes de Guinea, Senegal y Gambia. En 1595 la Corona decidió organizar el tráfico.

Lisboa y Sevilla, potentes bases del comercio atlántico, fueron mercados esclavistas relacionados con África. Con anterioridad, venían importando africanos y canarios para abastecer las plantaciones del sur de España y las islas atlánticas de Portugal.

Desde 1513 hasta 1515 fue la Corona la que concedía la licencia a los particulares, fueran conquistadores, gobernantes o personas de la iglesia. Ella establecía la fuente y el destino de los esclavos. A fines del siglo XVI se sustituye el sistema de licencias por el de asientos, en virtud de los cuales determinadas personas obtenían monopolios. Fue época de enriquecimiento de los portugueses.

A lo largo del período en el que se practicó la trata esclavista, se cree que de un millón a un millón y medio de esclavos fueron a la América española frente a los cuatro millones que fueron al Brasil. La trata alcanzó su época más floreciente en el siglo XVIII.

De hecho, desde el primer momento de la conquista, los negros, aparte de como soldados, actuaron como ayuda doméstica de todo tipo, y como jornaleros a sueldo. Los dueños no tenían derecho de vida o muerte sobre ellos y si los trataban mal podían ser obligados a venderlos.

Bajo determinadas situaciones hubo negros libertos, pero éstos no disfrutaban de los mismos derechos que los españoles. Estaban excluidos del pago de tributos, pero tenían vedado el acceso a la universidad y a ciertos oficios. La legislación no favoreció la unión de blancos y negros que, cuando se daba, producía como fruto los *mulatos*. Los *zambos* eran el resultado de la unión de indios y negros.

Extranjeros en las Indias

La población no española llegada a América no se redujo a los africanos esclavizados.

En general, la costumbre era prohibir el paso a América de los que no eran vasallos. Se establecía así en la real cédula de 8 de febrero de 1505: «todos los que en esa cibdad de Sevilla, Cádiz o Jerez, tienen bienes raíces, e son casados de quince a veinte años, e tienen sus asientos hechos en estos Reynos, estos tales se pueden haber por naturales

e sus hijos que acá han nascido». Ha sido muy debatida la cuestión de la condición de extranjeros atribuida a valencianos, catalanes y mallorquines. De hecho, gozaron de licencias con frecuencia. En 1538 se reguló que, aunque los flamencos y los genoveses fuesen súbditos y vasallos del emperador, necesitaban obtener una carta de naturaleza. Genoveses, alemanes y flamencos participaron como armadores en las grandes expediciones. Todas las grandes compañías de mercaderes abrían factorías en los principales puertos americanos y contaban con representantes.

Nos referiremos, en primer lugar, a los alemanes. La llegada a España de Carlos V de Gante repercutió en el paso a América de súbditos del imperio, y no sólo de alemanes, sino también de flamencos y de genoveses; siempre la relación era a través de capitales prestados. Los banqueros, depositarios de capitales, facilitaban su transferencia a los diferentes destinos mediante una red internacional de corresponsales; con ello el dinero no viajaba y no se corría el riesgo de los ataques de los bandoleros que comportaba el transporte por las rutas habituales. Se concedían préstamos, *asientos*, también a los reyes, y la garantía eran las rentas reales. Desde que existió una América española, se hizo sobre los metales preciosos ultramarinos.

Carlos V se relacionó con alemanes: los Fugger (conocidos como los «Fúcares»), y los Welser (conocidos como los «Belzares»); con los genoveses Lomellino, Vivaldi, Grimaldi y Fornari; con los flamencos Schetz y Affaitadi. Había flamencos en el consejo de Castilla. La elección del emperador Carlos costó 851.000 florines, de los cuales 543.000 los proporcionaron los Fugger, originarios de Suabia y establecidos en Augsburgo en 1367. Primero obtuvieron ganancias de empresas textiles; luego comerciaron con las especias de Oriente; más tarde explotaron minas. Hacia 1530, los Fugger iniciaron la colonización de la costa sur de Chile. Descubrieron y poblaron las islas cercanas al estrecho de Magallanes.

Los Welser también eran de Augsburgo. Desde muy pronto contaron con factorías en las Canarias. Fueron los armadores de la expedición mandada por Elcano, de 1526, y de la de Sebastián Caboto a las Molucas (1526). En ésta hubo un cambio de rumbo y los expedicionarios exploraron el curso del Paraná y llegaron al Río de la Plata y al Uruguay.

En 1525 Carlos V concedió el derecho de comercio con las Indias; en 1528 los Welser obtuvieron el gobierno sobre Venezuela, adonde se trasladaron con cuatro naves que salieron de Sanlúcar de Barrameda. Un *Alfinger* (transformación del nombre de los prestamistas Ehinger) llegó como gobernador. Se ha considerado característico del interés de los alemanes en América la búsqueda de El Dorado. Las expediciones salían de Coro, en la costa de Venezuela, y, a lo largo de tres y cuatro años, pugnaban por franquear selvas y ríos para alcanzar ese lago donde se bañaba el rey espolvoreado de oro.

Hemos aludido a los banqueros flamencos Schetz, de Amberes, ciudad cuyas prensas de imprimir no cesaban de dar a la luz nuevas narraciones de viajes y crónicas de conquistas. En la sede de esos banqueros se narraban las peripecias de las expediciones al Río de la Plata y al Brasil. Amberes servía de punto de tránsito para los emigrantes alemanes a las Indias.

La corriente continuada de pasajeros europeos a América era comprensible por el atractivo del nuevo mercado para productos europeos y, además, porque los flamencos, en concreto, ya mantenían relaciones con Madeira, las Canarias, Sevilla y Jerez de la Frontera. Desde finales del siglo XV se abastecían allí de vino y de aceite; en 1530 había una colonia flamenca establecida.

Los primeros flamencos llegaron a México con Hernán Cortés. Lo más destacable de los expedicionarios es la presencia de los religiosos fray Pedro de Gante, fray Jodoco de Rijcke, fray Nicolás de Witte, fray Cornelio de Bie, que jugaron un papel decisivo en la evangelización y en los métodos seguidos, como veremos más adelante.

La cultura llevada a las Indias

Como vemos, de España y del resto de Europa afluyeron gentes a América. No es fácil saber si sólo lo hicieron con el deseo de una prosperidad mayor que aquella de la que gozaban en su lugar de origen o también con el propósito de engrandecer la gloria de su monarca y emperador y el conocimiento del único Dios verdadero. Pudo haber otros móviles. Destacaremos el fenómeno de la utopía del Nuevo Mundo. El texto de la *Utopía* (1509) de Tomás Moro, en latín o traducido al castellano, formó parte del envío de los libreros. El erasmismo español y

el erasmismo flamenco confluían en el deseo de consolidar en América una cristiandad vitalizada con los naturales de esas tierras. El *Elogio de la locura* (1509), de Erasmo de Rotterdam, se enviaba a América, a pesar de que figuraba en el índice de libros prohibidos.

No podía ser de otro modo: así como el bagaje cultural y religioso de España se transmitió a América, se cobraron de las nuevas tierras las mayores riquezas posibles. Y con la lengua española, con el regalo de unos signos que fijaban los conceptos, se les dio el medio de fijarlos de modo perenne y de poder reproducirlos: la imprenta.

Hagamos un poco de historia: Jacobo Cromberger llegó a Sevilla en 1500; en 1525 abrió una imprenta y obtuvo del emperador la concesión, en calidad de monopolio, del comercio de libros con México. Su hijo, Juan Cromberger, junto con Juan Pablos —o Giovanni Paoli— estableció la primera imprenta en México en 1535. Las primeras obras editadas fueron: *La escala espiritual para llegar al cielo* (1535) y, de Zumárraga, la *Breve y compendiosa doctrina cristiana en lengua castellana y mexicana* (1539). Obtenido del rey y del obispo Zumárraga el privilegio exclusivo de vender «las cartillas y otros materiales impresos y libros de todas clases» con una ganacia del 100 por 100, de sus prensas salieron catecismos, doctrinas, gramáticas y vocabularios; misales; salterios y antifonarios. En otro campo, se produjeron obras de legislación, cedularios, constituciones; tratados de medicina.

Para dar idea del número de ejemplares que pudieron tirarse de una obra, baste pensar que en 1533 el obispo de México Zumárraga había comprado en Alcalá de Henares 12.000 cartillas para la enseñanza de los naturales. Existió, además de la de los Cromberger, otra imprenta extranjera en Sevilla, la del italiano Paoli (1535), y otra del también italiano Ricardi (1577). Éste se trasladó al Perú y abrió la primera imprenta en Lima en 1582. Bartolomé Mitre, autor de los *Orígenes de la imprenta argentina* (Buenos Aires, 1896), describe así la aparición de la imprenta en el Río de la Plata:

> No fue importada: fue una creación original. Nació o renació en medio de las selvas vírgenes, como una Minerva indígena, armada de todas sus piezas, con tipos de su fabricación, manejados por indios salvajes recientemente reducidos a la vida civilizada, con nuevos signos fonéticos de su invención, hablando una lengua desconocida en el Viejo Mundo.

El comercio de libros estuvo limitado y sometido a rígidas prohibiciones. La exportación de los libros de caballerías y de los textos de creación fantasiosa estaba vedada, a pesar de lo cual el inventario realizado en la imprenta de Cromberger tras su muerte arrojó la cifra de unas existencias de 398 *Amadises* y de 405 *Oliveros*. En 1531, la reina doña Juana prohibía por real cédula la introducción de todo libro de historia y tema profanos; por el contrario, concedía plena libertad a los referentes a la religión. Hubo sucesivas ratificaciones de lo anterior (4.7.1536; 13.9.1543; 21.9.1543; 21.2.1575). Se daba por sentado que de la lectura de libros en romance de asunto profano y de ficción «se siguen muchos inconvenientes porque los yndios que supieren leer dándose a ellos dejarán los libros de sana y buena doctrina leyendo los de mentirosas historias, aprenderán en ellos malas costumbres y vicios...».

Los archivos de la Casa de Contratación revelan que entre 1504 y 1555 partieron de Sevilla o de otros puertos 2.800 barcos de diferentes tonelajes. La tripulación y los pasajeros tenían el deber de dedicar una parte del día a los servicios religiosos. Los libros de oración por excelencia eran: el Libro de Horas, escritos de místicos de la Contrarreforma (fray Luis de Granada) y vidas de santos. Nos queda la duda de si no esconderían en sus faltriqueras libros menos edificantes. Claro que nos referimos a los pasajeros embarcados que supieran leer.

Por Cédula de 5 de setiembre de 1550, Carlos V estableció la exigencia de que en las listas de libros que se enviaban a Indias constaran los títulos. Para embarcarlos se necesitaba la licencia del Consejo de Indias y un reconocimiento de los inquisidores de Sevilla. Cuando el barco llegaba a América subían a bordo unos agentes del Santo Oficio que formulaban preguntas a los pasajeros y se informaban de los libros que llevaban a bordo.

Pero lo cierto es que entre 1575 y 1600 marineros e inmigrantes se llevaban consigo ejemplares del *Amadís*, del *Orlando furioso*, de *La Diana*, de *La Araucana*, de *La Celestina*. Los lectores de Ultramar conocieron el mundo caballeresco (*Triyanas*, *Doncella Teodor*, *Alexos*, *Robertos*, *Espejo de Caballería*, etc.). Hay datos que revelan que 15 años después de la fundación de Lima por Pizarro, o sea, alrededor de 1549, la literatura de este tipo había llegado al Perú. Y no tan sólo se trataba de novelas caballerescas españolas, sino, además, de adaptaciones y traducciones. De los españoles: Boscán, Garcilaso, Juan de Mena, Montemayor, Lope de Vega, Cervantes, Quevedo, Gracián. De los extran-

jeros: Ariosto, Sannazaro, Petrarca. Sin olvidar a los clásicos: Ovidio, Virgilio, Cicerón, Séneca. Hay pruebas en el Archivo General de Indias de que las obras impresas y leídas en la Península se leían a la vez en América. Si tenemos en cuenta las medidas preventivas que se tomaban, habrá que deducir que el contrabando de libros se dio a una gran escala. De lo cual hoy podemos estar orgullosos.

La primera literatura colonial

La literatura virreinal surgió del entronque entre la impresión por la literatura europea conocida y la tradición propia. A lo que se añadió la función que desempeñaron los religiosos en su afán educador, aspecto que se analizará en otro capítulo. El párroco de Amecameca, José Antonio Pérez de la Fuente, compuso en náhuatl veinte loas y una comedia; el presbítero Bartolomé de Alva, hijo del cronista Alva Ixtlilxóchitl, de la casa real de Texcuco, adaptó al náhuatl dos obras de Lope de Vega y una de Calderón en 1641. Un indio del Cuzco, hispanizado con el nombre de don Juan Espinosa Medrano, conocido como «El Lunarejo», que se había educado en el Colegio de San Antonio del Cuzco, fue comentador de Santo Tomás; aparte, escribió un *Drama autosacramental del rapto de Proserpina y sueño de Endimión* y en quechua un *Auto del Hijo Pródigo.*

La traducción de las misceláneas, conocidas por una obra española, la *Silva de varia lección* (Sevilla, 1540) de Pedro Mexía, popular en América, se plasmó en la *Miscelánea Austral* (1602) de Diego Dávalos y Figueroa.

Un colombiano, Juan Rodríguez Freile (1566-1640), narró de modo novelado en *El carnero* (1630) el descubrimiento y la conquista del Reino de Nueva Granada; sin embargo, la obra sólo se editó en Bogotá en el siglo XIX.

En una mezcla de danza y canto, que recurría a la pantomima y estaba muy condicionada por el ritual religioso, tanto en el *Baile de los gigantes* como en el *Güegüence* o *Macho-ratón*, drama-ballet de Nicaragua, hay una conexión entre los *mitotes* y *areitos* y el teatro de Juan del Encina y el de Lope de Rueda. En esta última obra, el personaje indio satiriza a los colonos rapaces y las inmoralidades de la administración española.

Otros autores teatrales fueron: Cristóbal de Llerena (1540-1610), nacido en Santo Domingo, organista de la Catedral, autor de varios en-

tremeses; Juan Pérez Ramírez, nacido en México, autor de *Desposorio espiritual entre el Pastor Pedro y la Iglesia Mexicana* (1574). Figura relevante es la de Juan Ruiz de Alarcón (1580-1639), nacido en México y trasladado a Madrid en 1615 donde produjo obras conocidas, como *La verdad sospechosa* o *Las paredes oyen*. La mejor expresión del teatro criollo medieval es la producción, en pleno siglo XVII, de Sor Juana Inés de la Cruz, autora de dos comedias, tres autos sacramentales, villancicos y letras sagradas.

Terminaremos con la presentación del drama *Ollantay*, que cuenta una historia de amor contrariado por la diferencia de categoría social de los amantes. Conocido en forma manuscrita desde el siglo XVIII, lo publicó por primera vez en Lima en 1868 José Barranca. Obra mestiza en tres jornadas, compuesta en verbos irregulares y breves, cuya lengua no presenta contaminación del castellano, se ha pensado que pudiera ser una falsificación inventada por el editor. Por una parte, parece una transposición del teatro clásico español (el argumento, la presencia de un «gracioso»); por otra parte, parece heredera de la tradición indígena. No fue insólita la combinación de los elementos dramáticos autóctonos con la comedia española, a través de la cual se hacía popular el teatro grecolatino renacentista. Al referirnos a la plasmación de la situación de bilingüismo en algunos textos, citaremos *La conquista de los españoles*, drama que se representa en carnaval en Oruro, ciudad de Bolivia. Los conquistadores se expresan en castellano y los indígenas en quechua.

La medicina

Se ha hablado con profusión de lo que España legó a América y de lo que llegó a España procedente de América. Un campo de consecuencias notables es el de la medicina, puesto que el descubrimiento supuso avances decisivos en la terapéutica. No sólo el hombre europeo se enfrentó a una patología desconocida (pensemos en los mosquitos, las *niguas*, los *jejenes*), sino que a la vez adquirió conciencia del empirismo tradicional indio basado en el comportamiento de las dolencias y de los efectos curativos de las plantas. La tradición de Occidente se entremezcló con los elementos seculares con los que se contaba en el Nuevo Mundo. Junto a las especias: canela, vainilla, nuez moscada, pimienta y clavo, y a los productos de alimentación que modificaron la

dieta conocida hasta entonces: *yuca, maíz, patata, cacao, chocolate,* se trajeron de América la quina, la zarzaparrilla, el palo santo, el *curare* y la *coca*.

Junto a pueblos que confundían empirismo y magia de modo desconcertante, hubo pueblos (aztecas, mayas e incas) que conocían un desarrollo sobresaliente de la cirugía. Para estas tres culturas, la medicina era patrimonio de la casta sacerdotal. Las crónicas proporcionan ricos testimonios.

Junto a Cristóbal Colón llegaron a las Indias el cirujano maestro Alonso, el doctor Diego Álvarez Chanca, el flebótomo Melchor, el cirujano maestre Juan y el boticario maestre Diego.

Pedro García de Farfán (1532-1604), sevillano, llegó a Veracruz en 1557. Diez años después se doctoró en la Universidad de México. Se ordenó en 1569; como agustino se lo conoce por fray Agustín Farfán. Su mérito reside en aplicar como curativos los remedios que encontró en la Nueva España. En 1579 se publicó su *Tractado breve de chirugia y del conocimiento y cura de algunas enfermedades*, que se sumó a los textos que ya existían: la *Opera Medicinalia* (1570) de Francisco Bravo, redactada en latín y la *Summa y Recopilación de chirugia* (1578) de Alonso López de los Hinojosos. Años más tarde, en 1591, tras numerosos viajes por el Perú y México, y cuando su autor contaba 30 años, vio la luz la *Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de Indias* de Juan de Cárdenas, obra que forma parte del corpus manejado para la elaboración de este trabajo.

Un protomédico de Felipe II, Francisco Hernández, pasó a México en 1570 con su hijo y con el cosmógrafo Domínguez. Escribió 17 volúmenes en los que se contenía toda la historia natural de la Nueva España.

Muy curiosa es la existencia de médicos que nunca pisaron América, que no experimentaron picaduras ni fiebres, que no padecieron las neumonías que aquejaron a tantos conquistadores y colonizadores, y que, no obstante, dedicaron su capacidad a sacar provecho de los productos curativos que crecían en las Indias Occidentales españolas. Es el caso de Nicolás Monardes (1507/1512 (?)-1588), sevillano. Sembró un jardín de aclimatación de las plantas que sus corresponsales le mandaron de América. Escribió la *Sevillana medicina* (1545).

Conquista y colonización

Prueba de la asimilación de lo indígena en la España colonial y del carácter del mestizaje que se produjo fue la ordenación de sacerdotes

indios. Carlos II, en 1671, había creado un colegio-seminario en la ciudad de México. Una cuarta parte de las becas concedidas estaban destinadas a los hijos de los caciques. En el VI Concilio Provincial de Lima (1772) se destacó la necesidad de educar a los naturales de modo que adquiriesen las cualidades que requería su futura dedicación a la Iglesia. La Corona, a fines del siglo XVII, dictó una *Cédula de Honores*: «los indios podían ser admitidos en las Ordenes Religiosas, educados en los colegios y admitidos, según su capacidad, a los cargos y dignidades».

Volvamos a Juan de Espinosa Medrano, *El Lunarejo*. En su asimilación de lo español fue capaz de escribir en 1662 un Apologético de don Luis de Góngora. 20 años después (1682) mereció el nombramiento de canónigo de la iglesia del Cuzco, por real cédula de Carlos II.

Volvamos al punto de partida, las crónicas. Los que las escribieron intentaron reflejar desde su lado, bajo su peculiar punto de vista, según su experiencia personal y de acuerdo con el fin que atribuían a su escrito, un encuentro entre hombres de culturas distintas que quizá no encontraron un modo de actuar común. El vencedor impuso su lengua, su organización y su religión, y se mezcló de tal modo con los vencidos que el mestizaje y el criollismo configuraron lengua, organización y religión con rasgos propios.

Así lo explican tres hombres nacidos en América. Dice J. Vasconcelos en *La raza cósmica*:

> Los días de los blancos puros, los vencedores de hoy, están tan contados como lo estuvieron los de sus antecesores. Al cumplir su destino de mecanizar el mundo, ellos mismos han puesto, sin saberlo, las bases de un periodo nuevo, el periodo de la fusión y la mezcla de todos los pueblos. El indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina.

Dice O. Paz en *Conquista y colonia*:

> Pero la creación de un orden universal, logro extraordinario de la Colonia, sí justifica a esa sociedad y la redime de sus limitaciones. La gran poesía colonial, el arte barroco, las leyes de Indias, los cronistas, historiadores y sabios y, en fin, la arquitectura novohispana, en la que todo, aun los frutos fantásticos y los delirios profanos, se armoniza bajo un orden tan riguroso como amplio, no son sino reflejos del equilibrio de una sociedad en la que también todos los hombres y todas las razas encontraban sitio, justificación y sentido.

Dice E. Galeano en *Las venas abiertas de América Latina*:

> Había de todo entre los indígenas de América: astrónomos y caníbales, ingenieros y salvajes de la Edad de Piedra. Pero ninguna de las culturas nativas conocía el hierro ni el arado, ni el vidrio ni la pólvora, ni empleaba la rueda, como no fuera en los carritos votivos. La civilización que se abatió sobre estas tierras desde el otro lado del mar vivía la explosión creadora del Renacimiento: América aparecía como una invención más, incorporada junto con la pólvora, la imprenta, el papel y la brújula al bullente nacimiento de la Edad Moderna. El desnivel del desarrollo de ambos mundos explica la relativa facilidad con que sucumbieron las civilizaciones nativas.

Quizá la opinión de más valor sea la que formuló el mestizo Inca Garcilaso en sus *Comentarios Reales*: «no ay más que un Mundo, y aunque llamamos Mundo Viejo, y Mundo Nuevo, es por averse descubierto este nuevamente, y no porque sean dos, sino todo uno».

Bibliografía

Tratan del género cronístico:

M. Alvar, «La andadura en América» en *La lengua como libertad*, Cultura Hispánica, Madrid, 1982.

P. L. Crovetto, «Dispositivi e agenti di una aggressione combinata: conquistadores, storiografi, 'missionari' in Nueva España», *Nova Americana*, 3, 1980, pp. 239-270.

F. Esteve Barba, *Historiografía indiana*, Gredos, Madrid, 1964.

J. M.ª Martínez Val, «El paisaje geográfico en los historiadores de Indias», *Revista de Indias*, VI, n.° 20, 1945, pp. 289-322.

W. Mignolo, «Cartas, crónicas y relaciones del Descubrimiento y la Conquista», en *Historia de la literatura hispanoamericana*, I: Época colonial, Cátedra, Madrid, 1982, pp. 57-116.

B. Pastor, *Discurso narrativo de la conquista de América: mitificación y emergencia*, Casa de las Américas, La Habana, 1983.

E. Pupo-Walker, «'La Florida' del Inca Garcilaso: notas sobre la posible matización del discurso histórico en los siglos XVI y XVII», *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.° 417, 1985, pp. 91-111.

B. Scharlau, «Beschreiben und Beherrschen. Die Informationspolitik der Spanischen Krone im 15. und 16. Jahrhundert» en *Mythen der neuen Welt. Zur*

Entdeckungs Geschichte Lateinamerikas, Hrs. Karl-Heinz Kohl, Frölich-Kaufmann, Berlín, 1982, pp. 92-100.

B. Scharlau, «Abhängigkeit und Autonomie. Die Sprachbetrachtungen des Inca Garcilaso de la Vega», *Ibero Americana*, 25/26, 2/3, 1985, pp. 53-64.

G. Stiffoni, «Historiografía y política en los historiadores de Indias en la primera mitad del siglo XVIII», NRFH, XXX, 1984, pp. 133-156.

Ofrecen una visión del lado de los naturales de América:

M. Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, Porrúa, México, 1953.

B. Leander, *Herencia cultural del mundo náhuatl*, México, 1980.

M. León-Portilla, *El reverso de la Conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*, Joaquín Mortiz, México, 1964.

M. León-Portilla, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989.

A. Segala, *Histoire de la littérature nahuatl. Sources, identité, réprésentations*, Bulzoni, Roma, 1989.

N. Watchel, *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, París, 1971.

La naturaleza del conquistador ha sido tratada por:

C. Bermúdez, *Catálogo de pasajeros a Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII*, Sevilla, 1940, 3 vols.

P. Boyd-Bowman, *Indice geobiográfico de cuarenta mil pobladores españoles de América en el siglo XVI*, I, 1493-1514, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1964; II, 1520-1539, Jus, México, 1968.

P. Boyd-Bowman, «La procedencia de los españoles de América, 1540-1559», Historia Mexicana, México, 17, n.° 65, 1967.

P. Boyd-Bowman, «La emigración española a América, 1560-1579», *Studia Hispanica in Honorem Rafael Lapesa*, Madrid, t. II, 1974.

J. Durand, *La transformación social del conquistador*, Porrúa y Obregón, México, 1953, 2 vols.

F. A. Kirkpatrick, *Los conquistadores españoles*, Espasa-Calpe, Madrid, 8.ª ed., 1970.

E. Otte, «Los mercaderes y la conquista de América» en *Proceso histórico al conquistador*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 51-79.

I. Rodríguez Prampolini, *Amadises de América. La hazaña de Indias como empresa caballeresca*, Junta Mexicana de Investigaciones Históricas, México, 1948.

R. Romano, *Les mécanismes, de la conquête coloniale: les «conquistadores»*, Flammarion, París, 1972.

A. Rosenblat, «Base del español de América: nivel social y cultural de los conquistadores y pobladores», *Revista de Indias*, XXXI, n.° 125-126, 1971, pp. 13-74.

F. Silva-Santisteban, «El significado de la conquista y el proceso de aculturación hispano-andina» en *Proceso histórico al conquistador*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 129-151.

S. Tieffemberg, «Isabel de Guevara o la construcción del yo femenino», *Filología*, XXIV, 1-2, 1992.

Se refieren a los libros llegados a América y a la literatura colonial:

M. Bataillon, «Erasmo y el Nuevo Mundo», apéndice de *Erasmo y España* (1937), FCE, México, 2.ª ed., 1966, pp. 807-832.

G. Bellini, *Historia de la Literatura Hispanoamericana*, Castalia, Madrid, 2.ª ed., 1990.

L. J. Cisneros, «Sobre literatura virreinal peruana», *Anuario de Estudios Americanistas*, XII, 1955, pp. 219-252.

J. Franco, *Historia de la Literatura Hispanoamericana*, 1973, Ariel, Barcelona, 8.ª ed., 1990.

G. Goic (compilador), *Historia y crítica de la Literatura Hispanoamericana*, Época colonial, I, Crítica, Barcelona, 1988.

M. Hernández Sánchez-Barba, *Historia y Literatura en Hispanoamérica, 1492-1820*, Castalia, Madrid, 1978.

I. A. Leonard, *Los libros del conquistador*, 1949, FCE, México, 2.ª ed., 1979.

J. Torres Revello, *Un catálogo impreso de libros para vender en las Indias Occidentales en el siglo* XVIII, Francisco Beltrán librería española y extranjera, Madrid, 1930.

Historia de la Literatura Hispanoamericana, I: Época colonial, Cátedra, Madrid, 1982.

Aluden al mundo cultural llevado a América y a la vida cultural de las colonias:

F. Ainsa, *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Gredos, Madrid, 1986; cap. I: «Presupuestos de la identidad cultural iberoamericana», pp. 23-110.

J. M.ª Arguedas, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Siglo XXI, México, 1981.

G. Baudot, *La vie quotidienne dans l'Amérique espagnole de Philippe II (*XVI *siècle)*, Hachette, París, 1981.

F. Benítez, *Los primeros mexicanos, La vida criolla en el siglo* XVI, Era, México, 1962.

S. Cruz, «Fray Agustín Farfán. El primer médico genuinamente mexicano», *América Indígena*, XXV, 3, 1965, pp. 329-337.

L. Díaz-Trechuelo, *La vida universitaria en Indias. Siglos* XVI *y* XVII, Universidad de Córdoba, Córdoba, 1982.

J. A. Maravall, «La circunstancia del Descubrimiento» en *Antiguos y modernos*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1966.

J. B. Olaechea, «Sacerdotes indios de América del Sur en el siglo XVIII», *Revista de Indias*, XXIX, 1969, pp. 371-391.

J. B. Olaechea, «El vocabulario racial de América Española y en especial la voz 'mestizo'», *Boletín de la RAE*, LXV, 1985, pp. 121-132.

G. A. Otero, *La vida social del coloniaje*, La Paz, Bolivia, 1942.

C. Pereyra, *La obra de España en América*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1920.

M. Picón-Salas, *De la Conquista a la Independencia. Tres siglos de historia cultural hispanoamericana*, FCE, México, 1944.

J. M. Reverte, «Aportación de la medicina aborigen americana a la medicina moderna» en *Jornadas de Estudios Canarias-América*, III, IV, V y VI Sta. Cruz de Tenerife, 1984, t. II, Servicio de Publicaciones de la Caja General de Ahorros de Canarias, Santa Cruz de Tenerife, 1984, pp. 41-61.

C. Sáenz de Santa María, «Dos grandes filólogos hispanoamericanos: Fray Francisco Ximénez, O.P., y Fray Ildefonso Joseph de Flores, O.F.M.», *Revista de Indias*, II, 1941, pp. 117-132.

J. S. da Silva Dias, *Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del siglo XVI* (1973), FCE, México, 1986.

A. Tovar, «La incorporación del Nuevo Mundo a la cultura occidental» en *Lo medieval en la conquista y otros ensayos*, FCE, México, 2.ª ed., 1981, pp. 22-52.

U. Vitterli, *Los «salvajes» y los «civilizados». El encuentro de Europa y Ultramar*, 1976, FCE, México, 1981.

Son monografías acerca de la conquista y la colonización:

F. Ainsa, «Presentimiento, descubrimiento e invención de América», *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 411, 1984, pp. 5-13.

J. H. Elliot, *El Viejo Mundo y el Nuevo, 1492-1650*, 1969, Alianza, Madrid, 1972.

E. O'Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, FCE, México, 1958.

O. Paz, «Conquista y colonia», 1950 en *Los signos en rotación y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 1971.

X. Rubert de Ventós, *El laberinto de la hispanidad*, Planeta, Barcelona, 1987.

C. Sánchez-Albornoz, *La Edad Media española y la empresa de América*, Cultura Hispánica, Madrid, 1983.

T. Todorov, *La Conquista de América. La cuestión del otro*, 1982, Siglo XXI, México, 1987.

A. Uña, «La conquista de Nueva España y su significado humanista», *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 284, 1974, pp. 349-384.

A. Uslar Pietri, *Fantasmas de dos mundos*, Seix-Barral, Barcelona, 1979.

A. Zapata, *Mito y superstición en la conquista de América*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1963.

S. Zavala, «Excursión por el diccionario de la Academia de la Lengua, con motivo del V Centenario del Descubrimiento de América», NRFH, XXXV, 1987, pp. 265-280.

II

DIFICULTAD E IMPOSIBILIDAD DE HABLAR DE «LO NUEVO»

Modelos de descripción para América

América era un continente totalmente extraño para los españoles que llegaron allí a fines del siglo XV. Si hubo llegadas anteriores, si los vientos propiciaron que otras gentes de otros pueblos desembarcaran, no fueron lo suficientemente organizadas como para que de ellas quedara testimonio; por lo cual no contenían enseñanzas para futuras expediciones. Muy al revés de lo que acontecía con Asia y África, continentes acerca de los cuales o, al menos, de parte de los cuales, se tenía un conocimiento acumulado y progresivo.

Gengis Khan, dueño del más vasto imperio del mundo, lo repartió entre sus dos hijos. A uno le dio Persia, China al otro. Budapest cayó en 1241. A lo largo del siglo XIII el Papa envió misiones a los mogoles. Jaume I de Aragón y Cataluña recibió en 1267, en Perpiñán, un mensaje del Khan Abaga. Al año siguiente, Jaime Alarich, embajador, regresaba de Oriente acompañado por dos legados del tártaro.

La ruta de la seda, conocida desde la antigüedad, permitió la existencia de contactos comerciales y políticos entre la cuenca mediterránea y China. Fue ruta de caravanas durante toda la Edad Media. Además de ésta, existía otra ruta, marítima, que pasaba por el mar de la China, el océano Índico y el golfo Pérsico.

En dos siglos, los musulmanes controlaron un vasto imperio, que abarcaba desde España hasta el Índico. La navegación por el Índico fue casi un monopolio musulmán hasta la llegada de los portugueses.

El rabino judío de Navarra, Benjamín de Tudela, viajó hasta la India durante los años 1165-1173 para estudiar las diásporas judías a los tres continentes.

Las Cruzadas, desde el siglo XII, también conectaron Europa con Asia. Más tarde, el poderío otomano ligó, en un movimiento militar de sentido contrario, el oriente del Mediterráneo con el occidente.

Por lo que respecta a África, si bien durante una época la Berbería constituyó el límite de la zona por la que el europeo se aventuraba, desde mediados del siglo XV, y en avances sucesivos, los portugueses fueron bordeando la costa atlántica (Bartolomé Dias dobló el cabo de Buena Esperanza en 1488) y se adentraron en el centro del continente africano.

No sólo se desplazaron los europeos. Aparte de los esclavos comprados o vendidos en la Península, o los que regresaron a Portugal con sus amos, hubo jefes de tribu del África negra que, impresionados por el poderío de la civilización occidental, enviaban parientes suyos a Europa para instruirlos. Hacia 1520 unos 20 familiares del rey congoleño Afonso visitaron Lisboa; uno llegó a ser obispo, otro fue profesor...

Hubo también un contacto humano. Con posterioridad a la campaña de México (1518-1521), Hernán Cortés fue a la conquista de Argel con los ejércitos de Carlos V (1535). López de Gomara, autor de una historia de México, lo fue, simultáneamente, de una historia sobre los hermanos Barbarroja: *Crónica de los muy nombrados Omiche y Haradin Barbarroja*.

En el teatro del Siglo de Oro, los continentes de Asia y África favorecían puestas en escena exóticas, pero el autor, al hacerlo, trabajaba con datos conocidos. El exotismo del Nuevo Mundo difundido por las primeras cartas y crónicas les resultaba, de entrada, inconcebible, y se tardó mucho más en poder incorporarlo como escenario. Lope de Vega es autor de *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón*, *El Arauco domado* y *La Conquista de Cortés y el Marqués del Valle*; Calderón de la Barca produjo *La aurora en Copacabana*; Tirso de Molina escribió *Todo es dar en una cosa*, *Amazonas en las Indias* y *La lealtad contra la envidia*, y Vélez de Guevara *Las palabras a los reyes y gloria de los Pizarros*.

Cuando cruzó el océano Atlántico, el hombre perdió la relación con su medio natural; no le valieron las proporciones que habían sostenido su entramado cultural. Las distancias se agrandaban; los límites, igual de imprecisos que antes, retrocedieron. «Estupefacción», «desasosiego» y «pasmo» fueron reacciones del europeo ante la peculiaridad americana, y también «maravillamiento». Este «asombro» se manifiesta en el *Diario* del primer viaje de Cristóbal Colón, y no constituye un obs-

táculo que la copia de él conservada se deba a Las Casas, dado que muchos de los fragmentos ahora pertinentes están puestos en boca del Almirante y en los demás son frecuentes anotaciones como «diz el Almirante» o «son palabras formales del Almirante». La sensación de «estar maravillado» procede de la visión de algo no imaginado ni previamente imaginable. El *Diario* del primer viaje consiste, en parte, en la descripción de esta visión inicial.

En este texto, la contemplación de las nuevas tierras es «gloria, maravilla, plazer»: «hallóla toda llana y sembrada de muchas cosas de la tierra y calabaças, que era gloria vella» (3.12.1492), «el arena de la boca del río, el cual es muy grande y hondo, era diz que toda llena de oro, y en tanto grado que era maravilla» (8.1.1493), «y todas son verdes, llenas de arboledas, que es cosa de maravilla» (21.12.1492), «y una laguna en medio muy grande, sin ninguna montaña, y toda ella verde, qu'es plazer de mirarla» (13.10.1492).

Como se desprende del contenido de los tres sustantivos «gloria», «maravilla» y «placer», esta visión nunca puede fatigar: «tomé gran descanso a verlos», «ni se me cansan los ojos».

Esta actitud de sentirse maravillado no era nueva, ni su expresión en el papel tampoco. Se usa a menudo en las páginas del texto de Marco Polo, como ocurre en «tal multitud de aves que es cosa de maravillar».

Con todo, hay otro valor para esta palabra: son maravillosos los hombres que tienen cola como los perros, las amazonas, los unicornios, los hombres con un solo ojo, etc. Pero, a medida que el nuevo territorio dejó de verse como aquello que se confiaba ver, que se suponía alcanzar (las Indias), el campo reservado a la imaginación, a la fantasía que alimentaba la existencia de fronteras cuyo traspaso abocaba al vacío, tuvo que replegarse. Ello explica que, además de «descubierta», se haya hablado de una tierra «inventada», pues, dejando aparte el valor etimológico de lugar *al que se llega*, esa tierra fue *inventada* en la medida en que se explicó y describió con un discurso que pretendía definirla e identificarla, elaborado por los allí llegados que, al hacerlo, la desfiguraron. Igual que desfiguraron la llegada los testimonios de los nativos, que creyeron estar frente a enviados de los dioses, de sus dioses, y se sorprendieron las barbas, los ropajes, los caballos, las armas de fuego y el papel escrito.

Para describir los seres insólitos que se veían, o para describir a seres más insólitos todavía, que no llegaron a verse, pero que se esperaba ver (amazonas, unicornios), o para describir algo tan inefable que, aun visto, se contemplaba con los ojos maravillados de la fantasía, el europeo recurrió a aquello de lo que disponía, a los mitos clásicos, alimentados por una Edad Media fantasiosa, presidida por profecías, presagios y augurios, temerosa de maleficios, víctima de amenazadores castigos. En pleno Renacimiento, y a pesar de estar espoleados por un prurito de conocer y difundir lo conocido, expedicionarios —soldados, religiosos— convertidos en geógrafos y naturalistas, o bien hombres ya impelidos por el afán de crear texto literario, contribuyeron a que el mundo se siguiera suponiendo poblado por seres extraños. Esta es la descripción que del ante hace Lozano en pleno siglo XVIII: «Es animal bien extraño, que siendo de una especie es semejante a muchas, o un monstruo natural compuesto de varias especies».

Los conquistadores españoles superpusieron sus propias leyendas a las fábulas y supersticiones de los indios, que las tenían en abundancia. Intercalada en la *Historia del Almirante* de Hernando Colón está la *Relación* de fray Ramón Pané, de la orden de san Jerónimo, que fue a Indias en la segunda expedición de Colón. Sabía la lengua taína y por ello quedó encargado de recoger toda la información acerca de los ritos de este pueblo: de dónde procedían los indios, de cómo fue hecho el mar al romperse una calabaza, de cómo vagaban los muertos y de qué aspecto tenían. Al término de su *Relación* Decía:

> Esto es lo que yo he podido entender y saber acerca de las costumbres y los ritos de los indios de la Española, por la diligencia que puse. En lo cual no pretendo ninguna utilidad espiritual, ni temporal. Plega a nuestro Señor que todo ello se convierta en alabanza y servicio suyo, y en darme gracia de perseverar; y si ha de ser de otra manera, que me quite el conocimiento. Los mitos prehispanos se han estudiado también por historidores y por antropólogos. El hecho es que comunidades de quechuas distantes poseen un mito sobre el origen del hombre. El personaje central es *Inkarri*, nombre mixto contracción de la voz quechua «*inca*» y de la castellana «rey».

De la leyenda se pasa al mito a veces imperceptiblemente. Eso ocurrió con El Dorado. Quito era una encrucijada y allí las noticias de tierras paradisiacas, de lugares de riquezas inconmensurables, eran fre-

cuentes. El esplendor de las civilizaciones azteca e inca, ya dominadas, confirmaba lo que decían las leyendas escuchadas y agigantadas por aventureros desasidos del pasado, para los que constituían acicate para una imparable expansión. Se decía que el rescate para Atahualpa salió del Cuzco a lomos de 1.000 mulas cargadas con 100 libras de oro cada una, y que nunca llegaron a su destino; era un tesoro que podía encontrarse tan deseable como los yacimientos hallados. El Amazonas, accidente geográfico ajeno a las realidades europeas por sus dimensiones, aglutinará varias de esas referencias legendarias trascendidas a mito. El mito de El Dorado, situado en el Orinoco, no fue reducido a la realidad hasta que W. von Humbolt en 1800 viajó por él y demostró que el lago eran las sabanas inacabables y el fondo de plata un reflejo equívoco. El Dorado representa una persecución quimérica, un enfrentamiento, un reto entre la tenacidad y la habilidad humanas y una naturaleza desbordante, enigmática y aniquiladora. El Dorado se buscó a través de un territorio que comprendía la zona entre el Orinoco y el istmo de Panamá, hoy en día suelo colombiano.

El cordobés Gonzalo Ximénez de Quesada fue nombrado en 1535 justicia mayor en la expedición de Pedro Fernández de Lugo, gobernador de Santa Marta. Por esa época el mito estaba en gestación. Parece que un indio le contó a Sebastián de Belalcázar que en su tierra había oro y piedras verdes en gran cantidad; y una laguna en la que entraba una vez al año el cacique, desnudo, recubierto de pies a cabeza de una sustancia pegajosa a la que se adhería el fino polvo de oro. Con el baño el oro se desprendía. Terminada la ceremonia, el cacique salía del agua y se vestía. La deformación de las sucesivas narraciones presentó esta historia como la de la tierra de la absoluta riqueza. No puede extrañar a ningún español. En 1547 Lope de Vega escribe el paso titulado *La tierra de Jauja*. Jauja es la isla del oro, la belleza y la alegría. El villano Mendrugo oye la descripción de las maravillas de tal lugar mientras los ladrones que la hacen le quitan la cazuela de comida que llevaba a su mujer.

En la sabana bogotana, Quesada se encontró con Belalcázar, conquistador del Perú y fundador de Quito, y con Nicolás Federmann, llegado de Venezuela. Era 1539. Bastantes años después, tras una estancia en Europa, Quesada organizó una expedición, que duró tres años, en busca de El Dorado. Regresó a Santa Fe con sólo 25 de los expedicionarios, y enfermo de lepra, de la que murió.

La leyenda coincide, según se ha estudiado, con una ceremonia practicada por los chibchas antes de la llegada de los españoles, la ceremonia del *indio dorado*. Al alcanzar calidad de mito, ya no era un hombre dorado, sino un reino de tesoros sin fin, como el tesoro de Salomón, como lo que guardaba la cueva de Alí Babá. Desde Coro (Venezuela) salían compañías con 100, 200, hasta 300 hombres en su busca, de los que regresaban pocos con vida, y dispuestos a volver a salir. Gabriel García Márquez llamó a ese anhelo el «delirio áureo» en su discurso «La soledad de América Latina» en la sesión en la que recibió el Premio Nobel de Literatura en 1982.

Existen varias relaciones de expediciones. En la de Francisco Orellana por el Amazonas, relatada por fray Gaspar de Carvajal, los españoles encuentran a un indio que les asegura que «todo lo que en esta casa había de barro lo había en la tierra adentro de oro y de plata», otro que «hay muy grandísima riqueza de oro y plata». El final es resignado. Dios misericordioso hizo tantas mercedes «que no permitió que nos muriésemos de hambre ni que padeciésemos naufragio».

En 1559 parte la expedición de Pedro de Ursúa y Lope de Aguirre por el Marañón (Amazonas). La refirió Pedrarias de Almesto. Tuvo un fin trágico para casi todos sus protagonistas.

Una tercera salida es la de Pedro Texeira desde la desembocadura del Amazonas corriente arriba. La contó el padre Alonso de Rojas. También él parecía creer que esa tierra estaba más allá del punto en el que se encontraban. El Dorado, la fértil tierra de Omagua y el inmenso Amazonas encerraban ese secreto. Dijo: «Del Ganges dicen las historias que desaguan en él treinta famosos ríos y que tiene arenas de oro: innumerables ríos desaguan en el de las Amazonas, arenas de oro tiene, tierras riega que atesoran innumerables riquezas» o «El mismo color de la tierra de esta provincia y otras indica que es tierra de oro».

No sólo Lope de Rueda se hacía eco de este mito. Juan de Castellanos incluye esta precisa estrofa en sus *Elegías*:

> Y entre las cosas que les encamina
> Dijo de cierto rey, que, sin vestido,
> En balsas iba por una piscina
> A hacer oblación según él vido
> Ungido todo bien de trementina,
> Y encima cuantidad de oro molido,
> Desde los bajos pies hasta la frente,
> Como rayo de sol resplandeciente.

Con el paso del tiempo la expresión El Dorado ha llegado a designar algo, negocio, asunto, que la imaginación desbordada y fantasiosa imagina fuente inagotable de riquezas.

En el Siglo de las Luces Voltaire escribió *Candide ou l'optimisme* (1759), ácida crítica de la postura «primitiva» de J. J. Rousseau, sátira del papel de la Providencia, que permite un desarrollo de los asuntos terrenales tan catastrófico. En su recorrido itinerante, Cándido se traslada de Lisboa a las misiones jesuíticas del Paraguay. Los capítulos XVII y XVIII se dedican a su estancia, la de Cándido y su criado peruano, Cacambo, cuarterón hijo de un mestizo de Tucumán, en el país de El Dorado.

Lo primero que ven es a unos niños que juegan a los tejos, ¡con tejos que son esmeraldas y rubíes! Cacambo oye hablar peruano, su lengua, y le promete a Cándido servirle de intérprete. En el mesón, todos visten telas de oro, y sirven manjares exquisitos, por los que no hay que pagar. ¿Cuál es este país, se dicen el uno al otro, desconocido del resto de la tierra, donde la naturaleza es de especie tan diferente a la nuestra? Se trata, con probabilidad, del país donde todo marcha bien. Les cuentan que son incas y que los españoles tienen un conocimiento confuso del país; lo han llamado El Dorado. Les dicen que 100 años atrás se ha acercado a ellos un inglés, de nombre Raleigh. En El Dorado no se le pide nada a Dios, se le dan las gracias. No hay palacio de justicia, ni parlamento, pues no hay querellas. Cuando Cándido se despide del rey, éste le dice que diga qué quiere llevarse. Piden piedras y barro del país. Se les concede. Cándido y Cacambo se ven dueños de un tesoro superior a los que pueden abarcar Asia, Europa y África. Para el resto de la historia de Cándido, El Dorado constituirá el punto de referencia, el paraíso en el que hubiera podido permanecer, y que abandonó por presentarse a Cunegunda cubierto de tesoros.

Adecuación e inadecuación de las palabras

El acercamiento al mundo americano se hizo, en primer lugar, por comparación y contraste con las realidades españolas y europeas. Esta valoración es un medio de comprensión relativa. Se aplicaban a las realidades nuevas los esquemas mentales con los que se valoraban las realidades familiares; es todo cuanto podía hacerse. Veamos la ejemplifi-

cación de lo anterior en los textos. Azara reconoce en América «los que *en Madrid* llaman plátanos de Oriente»; para Gumilla, que era valenciano, las *guamas* son «de hechura de las algarrobas *del reino de Valencia*» o «la palma llamada "*vesirri*" es como *las que se crían en Alicante*».

Para el Inca Garcilaso, meztizo que escribe su obra en Córdoba, a la flor del cantut se le semejan «las cambroneras *de la Andalucía*», que estaría viendo día a día. Gumilla opina que el cedro blanco «se parece a *nuestros pinos*». Al describir el *manatí*, Fernández de Oviedo, nacido en Madrid, cuenta: «y feo mucho, que parece una de aquellas odrinas grandes en que se lleva mosto en Medina del Campo y Arévalo».

De modo que cada cual contaba y describía según lo que conocía. No de otra manera había actuado Marco Polo: «grullas *semejantes a las nuestras de Italia*», «gallinas *diferentes en todo de las nuestras*».

El término *Castilla* es hito de referencia, ya sea para decir que algo es similar o, al contrario, que dista mucho de *lo de Castilla*, o ya sea para decir que *en Castilla* algo es llamado de cierto modo. Lo mismo ocurre con la pareja de expresiones *de España* y *en España*. No sólo los españoles de allí, o sus descendientes, sino también los indios, recurrieron a esa evocación para fijar algo mediante los conocimientos previos, esto es claro. Cuando el Inca Garcilaso pretende informar acerca del término *urpi*, dice: «A las palomas caseras que han llevado de España dicen los indios 'Castilla *urpi*', que es paloma *de Castilla*, por decir que fueron llevadas de acá». Con un ámbito de referencia más amplio, las nueces, el regaliz y los cangrejos americanos son comparados en sus características con los *de Europa*, y los *auri*/avestruces con los *de África*, incluso en el texto de Garcilaso.

Si la reacción de los primeros colonizadores fue medir lo nuevo por el rasero de lo previamente experimentado, ¿en qué medida fueron conscientes de la diversidad a la que fueron enfrentándose en su avance? Tengamos en cuenta que el ritmo de la conquista fue éste: 50.000 kilómetros cuadrados de 1493 a 1500; 250.000 kilómetros cuadrados de 1502 a 1515; 2.000.000 de kilómetros cuadrados de 1520 a 1540; 500.000 kilómetros cuadrados de 1540 a 1600 (datos de P. Chanu). Estas distancias geográficas están reñidas con la uniformidad. Hay que añadir la existencia calculada de unas 160 familias de lenguas, escindidas en lenguas que, a su vez, se desdoblan en dialectos. Para América meridional se estiman en más de 2.000 las hablas locales.

El mundo medieval basaba su confianza en una relativa uniformidad. Lo que escapaba a ello era fantástico. Portentoso era lo que se narraba, lo que existía en el texto de Marco Polo: los magos del Gran Khan que cubrían el aire de tinieblas mientras que sobre el palacio real brillaba la luz; que hacían que los vasos de oro se elevaran en el aire hasta posarse ante el rey. Fabulosa era la riqueza de los 5.000 elefantes del rey, cada uno cargado con dos arcas que contenían lo necesario para una fiesta. Suntuosas las tiendas revestidas de pieles de león por fuera y por dentro forradas de pieles de armiño y cibelinas, las más nobles.

Vale la pena indicar la opinión de Juan Gil de que el texto de Polo llegó a manos del Almirante en 1497, y que no se contaba entre los textos más leídos, pues el comercio hacia Oriente estaba en manos de italianos, y a fines del siglo XVI quedaba sumido en un relativo olvido. No pudo, pues, alentar las fantasías del Almirante.

Con todo lo que este texto encierra de «cuento de las mil y una noches» el viajero veneciano advierte: «Yo, Marco, estuve en ella y observé con atención sus cualidades, que referiré de manera sucinta y breve tal como las vi». Es decir, que no desfigurará la realidad, recreándola como fantasía.

Llegar a entender que la variedad comporta belleza, que la diversidad es muestra de riqueza, sólo es dado en un momento cultural en el que se comprenda que el mundo se constituye de la articulación de muchas formas en continuo proceso de transformación.

Fue necesario que el europeo, el español en este caso, encontrara nombre para lo que para él no lo había tenido hasta entonces. Por una parte, estaba la exuberante diversidad, de pájaros por ejemplo, «cuyos nombres se ignoran», de papagayos, «no se me acuerda el nombre de ellos». Aguado reconocía: «si particularmente yo hubiera de tratar de todos los géneros y formas y efectos de los peces que en estos ríos se crían, sería ponerme a lo que no puedo cumplir y caer en falta». Cortés relata que en los mercados de lo que será la Nueva España se venden «toda clase de cosas de la tierra» y en su carta segunda confiesa que «por no saber los nombres no las expreso». En todos los textos, en algún momento, surge la salvedad «no sabemos los nombres», «diversas plantas incógnitas» o, más preciso, «hasta aora no tienen nombre conocido entre los españoles». Ahora bien, el problema de la diversidad no se limita a una dificultad terminológica, o sea, no disponer de palabra española, no conocer la palabra indígena; el mayor problema es

no identificar la realidad misma. Esta imposibilidad desalienta a Colón el 21 de octubre: «árboles de mill maneras... que estoy el más penado del mundo de no los cognosçer». A Motolinía la naturaleza del *coyote* le resulta tan extraña que la explica así: «son unos animalejos entre lobo y raposa, que ni son bien lobos ni bien raposas». También Cieza de León recurre a determinados juicios, algo peregrinos, al describir el pécari: «tenían... el ombligo junto a los lomos, lo cual no es sino alguna cosa que allí les nace, y como por la parte de abajo no se halla ombligo, dijeron serlo lo que está arriba». Al querer describir algo, aparte de su identificación mediante un nombre, se requiere una precisión expresiva no fácil de dominar. En dos ocasiones Fernández de Oviedo desearía que lo que ven sus ojos pudiese reproducirse sin tener que reducirlo a palabras: «Papagayos hay muchos, y de tantas maneras y diversidades, que sería muy larga cosa decirlo, y cosa más apropiada al pincel para darlo a entender, que no a la lengua; pero porque de todas las maneras que los hay, los traen a España, no hay para qué se pierda tiempo hablando en ellos», «es de manera que es dificultoso de escribir su forma, y para darse a entender sería necesario pintarlo, para que por medio de la vista se comprendiese lo que la lengua falta en esta parte».

El desconocimiento puede dar lugar, incluso, a una sensación de extrañeza que desemboque en comicidad. Así se presenta en el acto primero del *Arauco domado*, en una intervención del soldado Rebolledo:

> Yo como hierbas aquí
> de nombres que los indios les dan,
> que ni se los puso Adán,
> ni en la vida los oí.
> ¿Hay nombre como jamón?

Mucho más adelante, cuando en el XVIII en Europa se investiga con un exultante rigor científico, el planteamiento es bastante diferente, aunque esconde la misma situación: la dificultad para identificar los límites entre entidades diferentes: «De esta variedad de opiniones infiero la grande dificultad que habrá en conocer y distinguir tales fieras». Con todo, el progresivo conocimiento de los diferentes pueblos y lenguas indígenas, en los siglos transcurridos, ha permitido avanzar, como se advierte en estas palabras del mismo Azara: «No puedo hablar bien de los pescados de aquellos mares, porque apenas conozco uno ú otro.

Me limito únicamente a la de aquellos ríos, casi sin poder hacer más que nombrarlos». El descubrimiento fue total cuandos los colonizadores españoles dispusieron de nombres para las realidades americanas; mediante ellos se plasmaba su aprehensión de parcelas de la realidad aparente.

José de Acosta, en su *Historia natural y moral de las Indias*, en el capítulo cuarto, titulado *Que ninguna nación de indios se ha descubierto que use de letras*, explica cómo las letras refieren las palabras que se pronuncian, que son señales de «los conceptos y pensamientos de los hombres». Los vocablos se significan con letras (escritura), las cosas se significan con pintura y cifras. De estas tres maneras permanece en los hombres la memoria de lo ocurrido. Por lo que respecta a los pueblos del Nuevo Mundo, «ninguna nacion de indios que se ha descubierto en nuestros tiempos, usa de letras ni escritura, sino de las otras dos maneras, que son imágenes o figuras»; a partir de ahí, Acosta se refiere al pueblo japonés y al chino, a los que habían ya llegado los portugueses y, entre ellos, los jesuitas y demás religiosos, impulsados por la voluntad de evangelizar a los infieles.

Necesidad de indigenismos

Los seres, objetos y usos para los que no se disponía de nombre español, porque se desconocían en España, podían adoptar, en boca de los españoles, su nombre indígena. Por esa razón, penetraron indigenismos en nuestra lengua, los más comunes de los cuales lo hicieron con rapidez y contundencia tales que el hablante actual, no teniendo la palabra una estructura fónica llamativa, habrá de ser informado de que tal voz es un indoamericanismo. Sirvan de ejemplo: *culebra, chocolate, jícara, petaca, plátano, tiza* y *tomate*.

Hemos dicho antes que el patrón de comparación lo constituía todo lo existente en la metrópoli, lo ya conocido. Muy a menudo, los autores de los textos, empezando por Colón, que el 17 de diciembre de 1492 explica: «los árboles todos están tan disformes de los nuestros como el día de la noche», reconocen que no hay nada equiparable en este país («no hay en España que se puedan comparar»). Los testimonios más sugestivos a este respecto proceden de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso, quien se lamenta repetidas veces de la falta de propiedad

con la que ha actuado el colonizador al aplicar el nombre español. La flor *emancay* es denominada «azucena», con la que sólo comparte «los colores blanca y verde»; la fruta americana conocida por *piña* recibe este nombre a partir de la piña de los pinos, por la forma, porque «en lo demás no tienen que ver las unas con las otras». Los *guanacos* son llamados «carneros» y «ovejas» por los españoles, aun «habiendo tanta diferencia...». Un caso más, los españoles encuentran *ruiseñores* en el Nuevo Mundo; el hecho es que los pájaros de allí «en el canto difieren como lo negro de lo blanco». La conclusión a la que llega el Inca es cierta, viene magníficamente expresada:

> esta rotura tuvieron los primeros españoles que pasaron a Indias, que con poca semejanza y ninguna propiedad llamaron a las frutas de allá con nombres de acá, que cotejadas las unas con las otras son muy diferentes: que es mucho más en lo que difieren que en lo que se asemejan, y en algunas son contrarias.

Cuando el español quiere hablar de algo nuevo para él, de lo que no se conoce el nombre, el proceso que seguirá consiste en una descripción que haga comprensiva la realidad al lector que lea el texto, el cual, posiblemente, nunca verá con sus ojos esa realidad. Proponemos como muestra el rodeo descriptivo de Cabeza de Vaca para hablar de la *zarigüeya*: «un animal que trae los hijos en una bolsa que en la barriga tiene, y todo el tiempo que son pequeños los trae allí hasta que saben buscar de comer, y si acaso están fuera buscando de comer y acude gente, la madre no huye hasta que los ha recogido en su bolsa».

Por descontado que lo que se daba en las Indias antes de la llegada de los europeos ya tenía nombre y, en muchas ocasiones, diferente según las diversas lenguas. Y uno de esos nombres nativos es el que pudieron adoptar los españoles. Acosta se refiere también al hecho contrario: las realidades importadas al Nuevo Mundo no tenían nombre entre los indígenas, que no las conocían. A su vez, ellos pudieron adoptar la vía de reproducir la palabra española.

Cuando se reconoce «indianización» del español es porque al mestizaje humano producido se superpuso un mestizaje verbal: hay voces que pasan a ser usadas por los españoles, criollos y no criollos, mestizos o no; primero, sentidas como indígenas, pero casi enseguida sentidas como propias. Y en su expansión lógica muchas de esas voces indígenas

viajaron del español a otras lenguas de Europa. Así existen en inglés palabras como: *cayman, coca, iguana, jaguar, liana, mate, poncho*, y en alemán: Kaiman, Koka, Iguana, Jaguar, Liane, Mate, Poncho. Tan poco conscientes de ello fueron los cronistas, o tan sin sentir que echaban mano de las voces nativas, que, en ocasiones, pretendieron justificarse, como lo hacía Fernández de Oviedo: «Si algunos vocablos extraños o bárbaros aquí se hallaren, la causa es la novedad de que se tracta; y no se pongan a la cuenta de mi romance, que en Madrid nascí...». El recelo de Oviedo a que se le juzgara sólo tenía razón de ser en un momento en el que se suponía que una lengua se corrompía al adoptar, mejor dicho, al «verse afeada» por, voces «bárbaras».

La teoría de la «corrupción» no sólo valió para explicar la formación de las lenguas romances derivadas del latín, sino que pervivía en el siglo XVIII cuando una avalancha de galicismos llegó al español, tanto por convertirse Francia en modelo de nación ilustrada, cuyo ejemplo debía seguirse, como por producirse cambio dinástico en España y entrar a reinar los Borbones, que impregnaron la Corte de gustos franceses y, con ellos, de las correspondientes voces. Lo cual no impedía que Gregorio Mayans, en sus *Orígenes de la lengua española*, entendiera que de América habíamos recibido cosas y sus nombres (algodón, quina, vicuña,...), y que era lógico que dichas cosas conservaran los nombres que tenían originariamente. Concluye con bastante gracia, aparte de que con acierto: «Así llamamos cacao a un género de fruta venido de Indias; chocolate a la bebida que se hace del cacao, i gicara al baso en que le bebemos: todas, voces indianas...».

La mejor prueba de la incorporación de los indigenismos se da cuando la voz india se aprovecha, a su vez, para hacer comprensible otra palabra, igualmente indígena. Hernán Cortés escribe, sin comentario alguno: «setenta hanegas de maíz y diez de fríjoles». Azara dice: «al pan de maíz y de mandioca llaman *ense*».

Detengámonos con más detalle en este aspecto, el de la fijación del indigenismo como voz española. A lo largo de los 250 años que abarcan los textos analizados, ¿qué tratamiento fueron dando los cronistas a los indigenismos que acabaron incorporados al caudal léxico del español? Me refiero a voces indígenas que daban nombre a objetos nuevos para los colonizadores. El proceso de asimilación debió de ser rapidísimo puesto que *canoa* se registra en el *Vocabulario* de Antonio de Nebrija

(1493?) y *caimán*, *canoa*, *hamaca* y *maíz* están en el Tesoro de Covarrubias (1611).

Hemos revisado algunas obras del Siglo de Oro de tema americano, para ver en qué medida aparecen voces indianas. Por lo que respecta a Cervantes, aparte de *potosí* y *perulero* —comentadas más adelante— usa las voces *criollo* y *chapetón*. Tirso de Molina, en *La lealtad contra la envidia*, hace exclamar a un español llamado Castillo: «*Inga, Cazica, Curaca / Mametoya, Palca, Chica!*» (Jornada 2.ª, Escena VII). En el *Arauco domado* de Lope de Vega encontramos *perper*, *pulpo*, *cocavi*, *muday* y *macana*, en el Acto 1.º; *yanacona*, *chicha* y *tambo* en el Acto 2.º. En la Epístola V de San Juan de la Cueva se citan nombres de frutas naturales: *plátano*, *mamey*, *guayava*, *anona*. En las *Elegías de Varones Ilustres de Indias* de Juan de Castellanos se documentan, entre otras, *canoa*, *cacique*, *caribe*.

Los indigenismos, que desde principios del siglo XVI están presentes en todos los documentos referidos a América, no son tan usuales en la lengua de la literatura de imaginación. Es en los inicios del Barroco cuando esas voces surgen en los textos, propiciados por los temas tratados. Un buen ejemplo es *La Araucana* de Alonso de Ercilla, publicada entre 1557 y 1589. Su autor vivió siete años en América, si bien no llegó a conocer la lengua araucana. En el poema se citan como únicos conocedores, entre los personajes españoles, a Juan y a Hernando de Alvarado. Una vez más, serían los intérpretes los mediadores en sus contactos con los naturales. La postura de Ercilla ante los indigenismos no es de rechazo. Aparecen: *cacique*, *bohío*, *arcabuco*, *escaupil*, *bejuco*, *maíz, caimán*, *mangle*, *chaquira*, *tiburón*, *petaca*, *piragua*, *yanaconas*, *palla*, *sinta, ojotas*, *llautos*, *paco*, *vicuña*, *curaca*. Las primeras son de procedencia antillana, y por esa época arraigadas de modo habitual en el español ultramarino y usadas también en la metrópoli. El autor se mostraba más bien partidario de la concepción del texto escrito como modelo, de acuerdo con los principios renacentistas.

¿Cómo usaron estas voces los cronistas? ¿Puede deducirse del modo de presentarse esas voces en los textos la conciencia que tenían los autores de estar echando mano de palabras indias? ¿Puede rastrearse en qué momento esas voces quedaron diluidas en el resto del léxico español?

Sería de suponer que los primeros cronistas, más soldados y navegantes que escritores y filólogos, se apresurarían a identificar, al usarla,

una palabra como voz indígena, y que, con el paso del tiempo, los sucesivos cronistas dejarían de sentir esa voz como ajena, hasta acabar usándola con normalidad, es decir, sin traducirla, interpretarla o asociarla a la palabra nativa. Pero no fue así, y un buen ejemplo lo constituye la palabra «maíz». Dice Colón en su tercer viaje: «mahiz, que es una simiente que hace una espiga como una maçorca...»; es decir, describe el referente pero no dice nada de la procedencia de la palabra. También Cortés usó la palabra con total despreocupación, y lo mismo Piedrahíta: «quatro mazorcas de mais tierno». Cuando hay una aclaración es de este tipo: «maiz es el trigo de allá» (Las Casas), o se dice que en Castilla se le conoce por «trigo de Indias» (Acosta, Lozano).

En las crónicas aparece «maíces», extraño plural, con un contenido que se parece al de «maizal», de carácter colectivo.

También se encuentran derivados de las otras voces indígenas. De «caimán», *caimancito* y *caimancillo*, en el texto de Gumilla del siglo XVIII. En Cortés, *canoíta*. A partir de «cacao», se forman *cacaotal*, *cacagüetal* (ambos colectivos) y *cacagüeteros*, nombres de los vendedores de cacao. Ello prueba la vitalidad de la lengua que, mediante la asimilación de las voces nativas, iba configurándose ya como lengua diferente.

En los textos colombinos no aparecen aún varios de los indigenismos que luego serán muy frecuentes. No conoce *barbacoa* y dice «los fuegos dentro de las casas»; cuando describe que bebían de una escudilla de agua a la que habían echado «un grano» parece que se trata de un grano de cacao. En cuanto a *canoa*, usa la voz identificándola luego por medio de otro término más conocido, ya sea «almadía», del árabe, ya sea «carabela» o, simplemente, «barca». También dudó Colón acerca del valor de la voz *cacique*. En su *Diario* del primer viaje, que nos ha llegado a través de una versión de Las Casas, habla de un «rey» y el editor, M. Alvar, avisa de que «rey» está por *cacique*. Dos meses después, de modo indirecto, sabemos que Colón, el Almirante, dudaba entre entender por esa voz un «rey» o un «gobernador». En muchos de los textos *cacique* aparece junto a otros términos conocidos: cacique o señor, cacique o señoretes, cacique o principal, cacique o capitán, cacique o capitanejo. Reunir la voz india con la española parece indicar el deseo de iluminar lo extraño. En otras ocasiones, se reúnen dos voces indias: tal es el caso de *canoas* y *piraguas*.

En bastantes autores se usa el término «cacica», femenino formado en una voz que, en su origen, nativo, no tenía posibilidades de alternar

entre masculino y femenino. Hace referencia tanto a la mujer del cacique como al señorío que detenta una mujer.

También presenta interés el cuidado con el que los cronistas desdoblaron denominaciones, en atención a su distribución geográfica. Lo que es *curaca* para los naturales del Perú, era *cacique* en las Antillas. Así lo aclara el Inca Garcilaso en sus *Comentarios*. En México, en náhuatl existía *acalli* (casa hecha sobre agua), plural *acalme*. Y *acale* aparece en los textos en el lugar de «canoa», voz de los primeros territorios descubiertos. De modo que el colonizador ayudó a la difusión de las lenguas nativas fuera de sus demarcaciones iniciales, al apropiarse de unos términos y trasladarlos a otras zonas.

Dos animales hasta entonces nunca vistos llamaron poderosamente la atención de los europeos: el *caimán* y la *iguana*. «Caimán» fue palabra que no usaron Colón, ni Toribio de Motolinía, ni Díaz del Castillo. Para los tres ese animal era un «lagarto», y lo relacionaban, por su tamaño mayor, con los «cocodrilos», animal y nombre ya identificados por Plinio y los geógrafos y naturalistas antiguos. Los textos del siglo XVIII consultados presentan ya con normalidad la voz «caimán», y no la asocian a «lagarto». Antes bien, enriquecen el concepto con una nueva voz, la que se usa en el Paraguay, es decir, *yacaré*.

Un animal ante el que se reaccionó en general con desagrado fue la iguana. Para Colón era como una «culebra grande», «tiene hechura de sierpe». Para Gumilla, en el siglo XVIII, la iguana sigue siendo un «feísimo lagarto». Leamos un testimonio de Lozano:

> la iguana, animal feissimo de espacio de sierpe de quatro pies, tiene una cresta sobre la caveza, y lomo. El assombro, que causa con la fealdad de su figura, lo recompensa con lo sabroso de sus carnes que igualan a las de la gallina, aunque es dificultosa su digestion, porque vive tanto en el agua como en la tierra.

Algo más problemática resultó la adopción de voces que designaban más de un objeto. Analizaremos, como muestra, *barbacoa* y *hamaca*.

En primer lugar, «barbacoa» da nombre a un armazón útil en la edificación de casas, más bien de palafitos. Encontramos las construcciones: «barbacoas y tablados» (Cieza), «desván o barbacoa» (Motolinía). Barbacoa, además, es la plataforma sobre la que se disponía algo, como medio de asar. Para Cabeza de Vaca la barbacoa es propiamente una «parrilla».

Hay más: «barbacoa» da nombre a un modo de enterramiento: «los entierran echados en barbacoa» (Cieza), «sobre muchas barbacoas gran cantidad de cuerpos difuntos» (Piedrahíta).

La «hamaca», «como redes de algodón» (Colón) es voz no identificada por Colón, que usa simplemente «cama» en las combinaciones «hamaca o cama», «lecho o hamaca», que aparecen a menudo. Una referencia interesante es la que proporciona Gumilla: «cuelgan una hamaca... Esta es la cama de los magnates, porque el resto del vulgo duerme en '*chinchorro*' que es una red...».

En otros casos, «hamaca» hace referencia a lo que para nosotros es una «camilla». En la hamaca se cargan y transportan los heridos.

«Hamaca» presenta un tercer valor: cuando a los caciques, principales y sacerdotes les llevan a cuestas los indios, van «en andas». Pues bien, en los textos de Cieza de León encontramos: *andas* y *hamacas*, *andas* o *hamacas*.

Un repaso de estas ocho palabras documentadas con tanta frecuencia (canoa, cacique, maíz, iguana, caimán, hamaca, barbacoa, cacao) en los textos americanos, que tuvieron pronta acogida en los diccionarios españoles, permite concluir que los indigenismos no recibían un tratamiento regular, ni siquiera por parte de un cronista dentro de una sola obra. Junto a uno definido, descrito e incluso acompañado de su equivalente español, se encuentra, páginas antes, páginas después, el mismo indigenismo totalmente anónimo. Así mismo, junto a un indigenismo definido, descrito o traducido, chocamos con un derivado suyo al que no se enriquece con información alguna. La razón no es otra sino que no estamos ante lexicógrafos, ni gramáticos, ni siquiera literatos...

En su primer período, sobre todo, la conquista fue itinerante, y lo fue con rapidez. Leemos en los textos anotaciones del tipo de «teníamos prisa por seguir adelante» o «no nos detuvimos» o «a la mañana siguiente dejamos esa región». Pensemos que en 1499 se llegó hasta el Golfo de Maracaibo y en 1504 hasta la costa de Darién. Colón, en su tercero y cuarto viaje (1498 y 1502-1504) había recorrido el contorno del Caribe, cosa que permitió trazar la línea costera de América Central y parte de Tierra Firme (Venezuela). La colonización de Puerto Rico se inció en 1508, la de Jamaica en 1509. En 1511 se inició la conquista de Cuba. La Habana quedó emplazada en 1519. El primer asentamiento en tierras colombianas fue el que hizo en Cartagena Pedro de Heredia en 1533, cuando ya Lima llevaba un año conquistada. En los 20

años que median entre 1533 y 1550 se fundaron las primeras ciudades de los actuales Ecuador, Perú y Bolivia. Y esta rapidez conquistadora iba seguida de la velocidad colonizadora, pues la catedral de México está erigida en 1529 y se establece allí corte de virreyes en 1535, cinco años después de que se cree la primera imprenta.

Los primeros asentamientos jugaban el papel de campamento base desde el cual, más afianzados, los colonizadores avanzaban hacia lo desconocido, lo que no se sabía todavía si existía y, de existir, qué forma tendría. Lo describe con precisión el carmelita Vázquez de Espinosa que se propone iniciar la descripción de las Indias precisamente por la isla Española, «la primera que se conquistó y pobló, y los primeros cristianos de las Indias, pues de ella como de madre, salieron a conquistarlas. Y a predicar el sagrado Evangelio en todas ellas porque parece que era la ciudad del refugio de todos los conquistadores y predicadores de aquel Nuevo Mundo».

Los taínos sembraban una planta, el maíz, que utilizaban como mantenimiento: los españoles lo aprendieron, hicieron lo mismo; Colón lo llevó a España, «el trigo de Indias». Al ver la misma planta en México, el centli, igualmente aprovechada, se la reconoció y se le aplicó el mismo nombre de *maíz*. En el siglo XVI las voces indígenas acompañaban las conquistas: de las Antillas a Tierra Firme: de México, a Perú y a Chile. Para explicar el contenido de la voz *curaca* el inca dice que es el *cacique* «en la lengua de Cuba y Santo Domingo». Anglería ilumina la voz *chebís* diciendo que son lo que en la Española llaman «caciques». Bernal Díaz, ante una ave cuyo nombre ignora, brinda como dato ilustrador: «en la isla de Cuba llaman *ipiris* a otra como ella». Cuando Motolinía identifica el *centli* de México con el maíz de las islas, añade: «de este vocablo y de otros muchos usan los españoles, los cuales trajeron de las Islas a esta Nueva España».

El *ají*, «nombre del lenguaje de las islas de Barlovento», es denominación de algo tan común que se multiplican sus variantes: *chilii* en la lengua mexicana; *uchu* en quechua; *huyca* en aymará. Era tal el valor concedido a las especias, tan ansiada era la ruta a ellas por occidente que el *pimiento de las Indias*, como se le conoció en España, llegó a ser voz general en las Indias, siendo un término tomado de la primera tierra conquistada, las islas.

Con bastante frecuencia, los autores de los textos, al citar los nombres, nativos o españoles, identifican el grupo que los usa. Por una par-

te, sin mayor detalle, se alude a *los españoles*. Por la otra, hallamos mayor diversidad: *los indios*, *los nativos*, *los naturales*; *en lengua de indios*, *en su lengua* (en oposición a *en nuestra lengua*). También se aprovecha la alternancia *aquí/acá* (América o España, según donde se esté escribiendo —más comúnmente las Indias—) en contraste con *allí/allá*; o *en esta tierra* (a veces en oposición a *en nuestra tierra*).

En su expedición a través de lo que hoy es Venezuela, el alemán Nicolás Federmann quedó sorprendido al oír el nombre de *Caquetíos*, escuchado a los xanguas. ¿Cómo podía ser el mismo nombre de los indios de Coro, lugar del que estaban alejados 63 leguas? Reconoce que «No podíamos imaginarnos que esta nación hablase también el mismo idioma, sobre todo después de haber atravesado el territorio de cinco naciones de lenguas distintas».

Hemos visto cómo en el avance por México y por el Perú, los españoles estaban ya familiarizados con términos de las islas de Santo Domingo, Puerto Rico y Cuba. Los usaron en el Perú al desconocer el nombre en las otras lenguas, pero tras haber identificado el objeto. Dice Agustín de Zárate, autor de una *Historia de la conquista del Perú*, que el afianzamiento y utilidad de estas voces es tal que «los mismos indios del Perú cuando hablan con los cristianos nombran estas cosas generales con los vocablos que han oído de ellos».

Nos hemos referido antes a que los indios actuaron del mismo modo en que lo hacían los españoles, es decir, optaban por el recurso de adoptar el nombre de lo nuevo junto a lo nuevo. En América se plantaron simientes y crecieron bien, dicen, el melón y la sandía, las calabazas y los rábanos. Hubo problemas con el trigo, los garbanzos y las habas. Se dieron mal las cebollas, todo tipo de lechugas y los puerros. En cuanto a los animales, se llevaron puercos, gallinas, perros y gatos, vacas, caballos y yeguas, ovejas y cabras. El hecho es que por ese camino se tomaron voces españolas para todas las realidades que desde Occidente o el lejano Oriente se hicieron familiares en América. Esta fue una inmensa conquista de la lengua española: servir a los nativos del nuevo mundo y a los nacidos allí fruto de la mezcla entre europeos y americanos, no sólo de configurador de realidades preexistentes españolas, sino de todas las realidades previas acumuladas por la tradición cultural occidental. No pocas veces, también, el nombre español desplazó el nombre indígena existente; esto ocurrió con mayor frecuencia en voces del reino animal y del vegetal. Es el caso, ya aludido, de

la ampliación de *piña*, fruto del árbol pino, a la *piña* americana comestible, o *ananás* (cuyos nombres taínos eran: *boniama*, *yayama*, *yayagua*). «Ananás» es posiblemente tomada del portugués, que la adoptó del guaraní. Si este fenómeno se considera no en el plano léxico sino de un modo general, se tiene, en las colonias, el español superpuesto a las lenguas indígenas. En otro momento hablaremos de la situación de bilingüismo que se produjo. Por el momento, baste con reflexionar sobre el hecho de que, en las colonias, al menos en aquellas zonas en las que había una lengua indígena dominante de las que se convirtieron en «generales», el español, lengua hablada por menos personas, prevaleció y se valoró más que cualquier otra lengua hablada por una mayoría nativa. Era la lengua en la que los conquistadores conquistaron.

Necesidad de voces españolas

Al margen de considerar las voces españolas que se incorporaron a las lenguas nativas por constituir nombres de realidades importadas desde España, hay que mencionar las voces españolas que se les brindaron a los naturales para transmitirles las verdades de la fe católica. Ese proceso se juzgó inevitable, en primer lugar, ya que, como veremos más adelante, se dudaba de la capacidad de las lenguas indias para referirse a este tipo de conceptos. En el caso de que se dispusiera de una voz de contenido más o menos equivalente, el margen de distanciamiento podía ser muy reducido, pero también podía alterar el contenido de forma que se entrara en el terreno de la superstición y de la idolatría, consideradas propias de los naturales. Parece que en la primera época de la cristianización se introdujeron las palabras elementales: *bautizar*, *confesar*, *comulgar* (por los sacramentos, que a veces llegaron a administrarse compulsivamente); *cristianismo* y *cristiano* y, claro está, *Cristo*. La voz *Dios* la analizaremos más adelante. Limitémonos, por ahora, a pensar cómo, en el deseo de facilitar la comprensión de los hablantes de mapuche, en Chile, se alternaban las palabras españolas *cielo* e *infierno* con unas referencias locativas que podían traducirse: «arriba» podía equivaler a cielo; si se le añadía *huenu* daba «zona de arriba»; lo mismo con *minutue*, «suelo», «tierra adentro», o también *alhue*, «calentura que causa la muerte». Si bien se ha debatido si esta postura acarreaba una simplificación de conceptos fundamentales para la doc-

trina religiosa católica, el mismo José de Acosta reconocía que no había que preocuparse demasiado por si debían introducir del castellano palabras como *fe*, *cruz*, *ángel*, *virginidad*, *matrimonio*, pues los indios se las harían suyas. Vázquez de Espinosa reproduce lo que decían unos indios para persignarse:

> Por la señal de la Santa Cruz de nuestros enemigos líbranos Señor Dios Nuestro. En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, Amen Iesus. Santa Cruz unanchairaicù, aucaicù cunamanta, quispi chicuaicù Dios apuicu. Yayap Churi, Spiritu sancto-psutimpi, Amen Iesus. Para dezir, Hombre, runa, padre, yaya, hijo, churi, madre, mama, Sol, Inti, Luna, Quiclla, diablo, supai, cori las estrellas, camayu, vocablo genérico, como en nuestra lengua oficial como para decir pastor michi camayu, portero, puncu camayu.

Mirado este asunto desde una perspectiva actual rigurosa, cuando la traductología se afana por definir qué es pasar o traducir de una lengua a otra un texto y qué posibilidades hay de verter a las palabras de la lengua de destino los matices connotados contenidos en las de la lengua de origen, parece que introducir una palabra alusiva a un concepto correspondiente, a un pensamiento occidental, en una lengua indígena requeriría, aparte de una relativa homogeneidad de los sistemas lingüísticos, cosa que no existía —ni siquiera conocimiento total por parte de la o las personas que la vertían—, una base social, económica y cultural común, algo del todo impensable. Lo mismo que, al revés, tampoco bastaba con apropiarse de una voz indígena, entresacada de contextos a veces indispensables. La voz india era, por lo común, harto polisémica, y cada acepción estaba enraizada en un complejo entramado cultural. Si la carga conceptual del lenguaje de los misioneros se hubiera intentado adaptar a este trasfondo, ciertamente se habría corrido el riesgo de falsear la esencia del mensaje misonero.

El que sí adoptó esta postura y lo demostró con creces, fue Fray Bernardino de Sahagún, que escribió su obra en náhuatl (1547) para expresar mejor los pensamientos que le comunicaban los indígenas. Trabajó con 12 indígenas de Tepeapulco, se reunió con ellos a lo largo de dos años. Los 12 conferenciaban entre sí y le daban el fruto de su trabajo en escrito azteca, por medio de representaciones jeroglíficas. Otro grupo de indígenas lo traducía a la lengua mexicana. La obra anduvo

perdida y, por fin, él consiguió recuperarla, 30 años después, y la tradujo al español cuando contaba 80 años.

Podríamos decir que con su modo de actuar se cierra un ciclo, un camino recorrido en menos de 100 años. A fines del siglo XV el hombre europeo se enfrenta a lo nuevo, desconocido. No sabe nombrarlo porque tampoco sabe definirlo, ni siquiera aislarlo de otras realidades conocidas; y se sirve de éstas para aproximarse conceptual y verbalmente a lo primero. Para este proceso de apropiamiento sirven los indigenismos: con ellos se nombran realidades nuevas. Al poco tiempo, ya serán voces españolas. Sirven, así mismo, las voces españolas que designan lo importado a América, ya sea material, ya sea inmaterial. De forma paralela al mestizaje humano, se da un trasvase verbal que dota de una lengua común a todo el territorio conquistado, contribuye a la expansión de unas pocas lenguas naturales, al tiempo que indianiza la lengua de los españoles.

Bibliografía

Para el tema de los «indigenismos», «americanismos» o «iberoamericanismos» son fundamentales:

M. Alvar, *Americanismos en la 'Historia'* de Bernal Díaz del Castillo, Anejo LXXXIX de la RFE, Madrid, 1970.

M. Alvar, «Las Relaciones del Yucatán del siglo XVI», RFE, LV, 1972, pp. 1-34.

T. Buesa, «Americanismos» en *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, CSIC, Madrid, 1959, tomo II, pp. 325-348.

T. Buesa, *Indoamericanismos léxicos en español*, CSIC, Madrid, 1965.

P. Henríquez Ureña, *Para la historia de los indigenismos*, Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1938.

M. A. Morínigo, «La penetración de los indigenismos americanos en el español» en *Presente y futuro de la Lengua Española*, Instituto de Cultura Hispánica, Madrid, 1964. pp. 217-226.

J. C. Zamora Munné, *Indigenismos en la lengua de los conquistadores*, Editorial Universitaria de la Universidad de Puerto Rico, San Juan, 1976.

También recomendamos:

J.M.ª Enguita, «El fondo patrimonial y la nueva realidad americana», *Estudios Paraguayos*, VII, n.º 1, 1979, pp. 165-175.

J. M.ª Enguita, «Indoamericanismos léxicos en el 'Sumario de la Natural Historia de las Indias'», *Anuario de Letras* (U.N.A.M.), XVII, 1979, pp. 285-304.

J. M.ª Enguita, «Indoamericanismos léxicos en la 'Historia de Chile' de Góngora Marmolejo», *Anales de la Universidad de Chile*, V Serie, n.º 5, 1984, pp. 95-119.

J.M.ª Enguita, «El americanismo léxico en la 'Peregrinación de Bartolomé Lorenzo'», *Anuario de Lingüística Hispánica*, (U. de Valladolid), IV, 1988, pp. 127-145.

M.ª V. Romero, «Indoamericanismos léxicos en la crónica de Pedro Pizarro», *Thesaurus*, Bogotá, XXXVIII, 1983, pp. 1-34.

Tratan de indigenismos antillanos:

H. López Morales, «Indigenismos en los textos cronísticos de Puerto Rico» en *Estudios filológicos y lingüísticos*. Homenaje a A. Rosenblat en sus 70 años, Instituto Pedagógico, Caracas, 1973, pp. 337-346.

H. López Morales, «Penetración de indigenismos antillanos en el español del siglo XVI. Introducción a su estudio» (1991) en *Investigaciones léxicas sobre el español antillano*, Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra, Santiago, República Dominicana, 1991, pp. 13-26.

M. Vaquero, «La lengua en seis textos cronísticos de Puerto Rico (contribución al estudio del español antillano)», *Actas del I Simposio Internacional de Lengua Española*, 1978, Exmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas, 1981, pp. 363-394.

Son diccionarios fundamentales:

M. A. Morínigo, *Diccionario de americanismos* (1966), Munchnik, Barcelona, 1985.

F. J. Santamaría, *Diccionario general de americanismos*, Pedro Robledo, México, 1942, 3 vols.

Se refieren al encuentro de culturas diferentes, y a los modelos de los que se sirvieron los europeos:

F. Ainsa, «Alteridad y diversidad de lo americano en el discurso fundamental de Cristóbal Colón», *La Torre*, NE, año IV, n.º 16, pp. 433-458.

F. Ainsa, «Presentimiento, descubrimiento e invención de América», *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 411, 1984, pp. 5-13.

U. Bitterli, *Los 'salvajes' y los 'civilizados'. El encuentro de Europa y Ultramar* (1976), FCE, México, 1981.

J. A. Maravall, «La circunstancia del Descubrimiento» en *Antiguos y modernos*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1966.

E. O'Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, FCE, México, 1958.

J. L. Rivarola, *La formación lingüística de Hispanoamérica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1990.

F. Sánchez-Blanco, «Descubrimiento de la variedad humana y formación del espíritu moderno en la España del siglo XVI: el impacto del Nuevo Mundo», *Revista de Indias*, XLV, 1985, pp. 181-199.

A. Tovar, «Lo medieval en la conquista», en *Lo medieval en la conquista y otros ensayos americanos* (1970), FCE, México, 2.ª ed., 1981.

S. Zavala, «Excursión por el diccionario de la Academia de la Lengua, con motivo del V Centenario del Descubrimiento de América», NRFH, XXXV, 1987, pp. 265-280.

L'America tra reale e meraviglioso. Scopritori, cronisti, viaggiatori, *Atti del Convegno di Milano*, a cura di G. Bellini, Bulzoni, Roma, 1990.

III

EL PROCESO DE DENOMINACIÓN DE «LO NUEVO»

Capacidad y ductilidad de las lenguas indígenas

Nuevos fueron para los españoles muchos animales, árboles, tipos de alimento, de vivienda, de indumentaria; ritos, tradiciones y creencias religiosas. Nuevos fueron para los indios bastantes animales, plantas, alimentos, formas de vivir y de vestirse, armas; ritos, tradiciones y creencias religiosas. Pero los españoles tenían una misión evangelizadora que cumplir y a toda costa querían cristianizar a los naturales, esto es, suplir sus creencias, falsas, idolátricas, por la única fe verdadera, la que ellos les llevaban. Cada nuevo bautizado era un alma ganada para el cielo.

Se creyó con firmeza que la lengua de los nativos, por ser «bárbaros», carecía de palabras que significaran conceptos filosóficos y espirituales, y que sus hablantes carecían del conocimiento de la existencia de tan elevadas realidades. Ese era el caballo de batalla a la hora de estimular el uso de las lenguas indígenas por parte de los colonizadores o de estimular el conocimiento del español por parte de la población sometida. No había obligación impuesta de conocer el español, sino necesidad debido a la «pobreza» de las lenguas de los indios.

Desde luego no había correspondencia, aunque se buscase con ahínco, entre las voces propias de las culturas americanas y los conceptos de la religión que se les inculcaba. ¿En qué marco insertar la noción de la Eucaristía o la de la Trinidad? En el III Concilio Provincial de Lima se decidió la confección de un catecismo unificado para los indios, que iba a difundirse en español y en dos de las «lenguas generales». Toribio Alfonso de Mogrovejo, ejecutor de la decisión, recurrió a José de Acosta, el último superviviente de los llamados «doce», los pri-

meros religiosos llegados a México en 1522. El resultado fue el texto publicado en Lima en 1585, del que reproducimos dos fragmentos en los que se explica el misterio de la Santísima Trinidad, dogma de fe para los católicos:

> Confesamos los cristianos que este Dios es uno y juntamente es tres. Es un Dios, un Señor, un Poder, un Ser; y no tres dioses, ni tres señores; y juntamente es Padre e Hijo y Espíritu Santo, que son tres personas... Porque el Padre no es el Hijo, ni el Espíritu Santo; y el Hijo no es el Padre, ni el Espíritu Santo; y el Espíritu Santo no es el Padre, ni el Hijo... Mas todas estas tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, no tienen más de un ser, un poder, un querer, un vivir; y así no son más de un sólo Dios.

Una lectura atenta lleva a pensar que no hay, en efecto, palabras difíciles, ni siquiera palabras portadoras de un significado que a los indios, previamente adoctrinados, hubiera de repugnarles. «Señor», «poder», «ser», «padre», «hijo», eran contenidos que ellos sin duda manejarían. Ahora bien, la dificultad de las mentes para comprender era enorme. Pero no en vano es un dogma de fe, algo que se alcanza por voluntad de creer más que por voluntad de entendimiento intelectivo. Y en este nivel se hallarían en igualdad de condiciones los nativos indios y los españoles de aldea del primer tercio del siglo XVI. Puede observarse el contraste del texto anterior con éste, procedente de *Fasti novi Orbis et Ordinatium apostolicarum ad Indias pertinentium breviarium*, publicado en Venecia en 1776 y escrito por Cyriaci Morelli:

> ... conversión ritual limitada a unas pocas preguntas... basta que lo sepan como aquí lo explicaremos sin otras sutilezas, 1.° que hay un solo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Basta que crean lo que significan estas palabras, aunque no acierten a hacer concepto de cómo son tres personas distintas y un solo Dios, porque verdaderamente puede haber acto de fe aunque no se entienda el objeto creído...

Queda fuera de toda duda que la empresa de traducir a las lenguas indias el complejo mundo espiritual cristiano, ilustrar acerca de los ritos, desarrollar ante ellos la historia de la iglesia y dar a conocer los textos sagrados tuvo que ser labor de fervorosos iluminados. Alonso de la Peña Montenegro, en su *Itinerario para parrochos de Indias* (Madrid,

1668), ponía de relieve el peligro en el que se hallaba el predicador que, haciéndolo en una lengua no siempre bien sabida, estaba permanentemente expuesto o bien a construir mal, cometiendo errores de estructura que volvieran el mensaje cómico, absurdo o ininteligible o, lo que era peor para su propósito, desconocer el alcance y la propiedad significativas de los términos a los que vertía contenidos de religión fundamentales. Todo conocimiento deficiente, voluntario o involuntario, provocaría falsas versiones de las verdades de la religión. Tenemos el caso de un sacerdote que, mientras estaba explicando la doctrina cristiana en el idioma de los guaycurús, muy difícil porque lo hablaban «formando solamente las palabras en el garguero o gaznate», fue asaltado por la duda de si explicaba fielmente los misterios... Siempre se decía que el carácter de estas verdades era metafísico y, con toda probabilidad, no mucho menos «metafísicas» serían las concepciones cosmogónicas de aztecas, incas y mayas. Pero, ¡qué difícil para los hombres de esos siglos hacerse cargo de un modo de pensar ajeno al suyo!

Antes veíamos testimonios de hombres que creyeron en la pobreza y simplicidad, «rusticidad» de las lenguas nativas. La opinión contraria sostiene F. J. Clavijero, autor de una *Historia antigua de México*: «Aseguro que no es tan fácil encontrar una lengua más apta que la mexicana para tratar las materias de la metafísica...» Para el autor, la existencia de nombres abstractos formados a partir de adjetivos y verbos era tan notable que no le hallaba correspondencia en las lenguas por él conocidas, que no eran pocas, pues declara el hebreo, el griego y el latín, el portugués, el español, el francés y el italiano; y el inglés.

Sabemos que los religiosos se sirvieron muy pronto de indios ladinos que, conocedores del español, vertían a lengua india lo que ellos enseñaban en su lengua. Este hecho, además de contribuir al incremento del uso de la lengua castellana, ya que el religioso, él mismo, no adoctrinaba en lengua indígena, debía de favorecer errores de equivalencia con bastante facilidad, pues ni el conocimiento del indio ladino sería suficiente —dado el precario modo en que lo había aprendido— para verter lo que oía, la densidad de lo que oía, a lengua de indios, ni tampoco el religioso estaría en condiciones de corregirlo, pues debía fiarse de la capacidad del intérprete como único camino para llegar a los indios y obtener primero su conversión.

No todos los religiosos tenían el mismo celo. Lozano relata que un religioso apóstata, ignorante de la lengua de los indios, bautizó a mu-

chos, pero sin conocer éstos lo que recibían, ni saber las cosas necesarias.

La instrucción de 7 de junio de 1550 de Carlos V se apoyó en el mismo argumento: «Habiendo hecho particular examen sobre si aun en la más perfecta lengua de indios se pueden explicar bien y con propiedad los misterios de Nuestra Santa Fe Católica, se ha reconocido que no es posible sin cometer grandes disonancias e imperfecciones... y habiendo resuelto que convendría introducir el castellano...».

El jesuita Lorenzo de Hervás, que confeccionó el *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas, y numeración, división y clases de estas según la diversidad de sus idiomas y dialectos*, vol. I: *Lenguas y naciones americanas*, defendió que por bárbara que sea una nación, tiene palabras para las cosas más necesarias para la subsistencia, y que en la situación de establecer relación con otra, recibirá de ésta las palabras para referirse a lo que ya no es tan necesario.

Además, expresó una opinión que todavía hoy en día ha de ser compartida por muchas personas sin conocimientos filológicos: se esperaría que una sociedad calificada de «bárbara» tuviera una lengua así mismo «bárbara», en tanto que a una sociedad civilizada debería corresponderle un sistema lingüístico más artificioso. Parece que Hervás había pensado esto hasta toparse con las lenguas del Nuevo Mundo. Aducía el ejemplo de la lengua de la nación araucana, dotada de muchísima mayor complejidad que la lengua china, que se daba en una sociedad cuya organización militar y cultural fue reconocida desde que se conoció. En contraste con lo anterior, Lozano califica a unos indios de «cortos en discurrir». Lo prueba con este argumento: no ejercen la persuasión, ni para alentar hacia lo bueno ni para invitar a rehuir lo malo, dando razones en ambos sentidos. Según él, «todo se reduce a decir, haz esto o aquello, porque es bueno, o no lo hagas, porque es malo; y si el sugeto á quien persuades, responde, que no lo quiere hacer, y se les acabó toda la rethórica, sin añadir más palabra».

Bastantes de los que ya se dedicaron a tareas misionales, indirectamente, se hicieron gramáticos y filólogos. El autor de una gramática de la lengua tarasca reconoció que, después de haberla aprendido, veía que si se hubiera de inventar una lengua, debería hacerse construir reproduciendo la tarasca, lengua sencilla a la que nada faltaba, tan sencilla que parecía que nada tenía. Lozano calificó otro idioma de «terso» y «pulido», y declaró que su elegancia no desmerecía de la de la lengua

latina, el modelo por excelencia. Anotó un dato que conviene ampliar: el de la capacidad polisémica de las palabras. Había advertido que había cuatro sinónimos que explicaban la idea de Dios. Por la misma época José Gumilla había encontrado tres naciones con palabras que expresaban y nombraban a Dios, «a su modo» apostillaba. Pero se lamentaba de que otras naciones no habían dado señales de conocer a Dios, ni disponer de palabra o frase destinada a ello.

En 1594 el Padre Nóbrega quiso traducir las oraciones básicas al tupinamba. Esas gentes, decía él, no conocían a Dios; a los truenos llamaban «cosa divina», o sea *tupana*. ¿Qué otra cosa podía hacer él sino hablarles de «Dios» como *Padre Tupana*? Con poca variación los tupís llamaban al trueno *tupan*, y los guaranís *tupa*. Esa fue la voz, *tupá*, que Bolaños incorporó a su catecismo guaraní. Y a lo largo del siglo XVII, en las reducciones jesuíticas del Paraguay, esa voz fue generalizada. Apareció en diversos doctrinarios con variaciones formales (*tumpa* en guarayo; *tunpa* en chiriguano; *tupasx* en chiquitano; *tupa* en mataco; *tupan* en kiriri; *tampachi* en chapacura).

El obispo fray Bernardino de Cárdenas escribió en 1654 al arzobispo de La Plata para expresarle y transmitirle su preocupación: el uso de voces nativas acarreaba «abominables herejías», que mayores no podía inventarlas ni el mismo demonio. ¿Cómo permitir que Hijo (de María) fuera *Membig*, el hijo habido por cópula carnal? Peor todavía era para él el caso de la aceptación y generalización de *Tupá* para el santo nombre de Dios. La junta se convocó, deliberó y emitió juicio: «Tupá era Dios, y así lo entendía, al entender el indio por Tupá la cosa superior a todas las demás cosas». De hecho, en el momento de esta ratificación oficial, portugueses y españoles estaban tan familiarizados con esta voz de la familia de lenguas tupí-guaraní que ni siquiera causaba extrañeza su motivación, es decir, había olvido de la realidad «trueno» y conservación del valor «superior a cualquier otra cosa».

También el Inca Garcilaso citó el nombre de Dios en quechua, *pachacamac*, voz que descompuesta remitía a *camac*, «creador», y a *pacha*, «universo». En la traducción al quechua, en 1585, del Catecismo redactado tras el III Concilio de Lima, sin embargo, no se usó la voz compuesta, sino que se introdujo el término español Dios, en tanto que sí se sacó provecho de la voz india *camac* para referirse al «Creador», y no se usó el término español.

Por lo que respecta al náhuatl, en la confección de su *Vocabulario en lengua mexicana y castellana* (1571), fray Alonso de Molina aprovechó teo, cuya similitud con el «dios» del griego advertía con agrado gran parte de los cronistas y religiosos de los que nos han llegado escritos, como primer componente de muchísimas palabras compuestas que, al estilo de *Teotlatolmepaliztli*, o sea, «herejía», solventaron el problema de usar voces españolas del tipo de «excomunión», «bendición», etc., logrando expresar lo mismo mediante un rodeo construido únicamente a partir de voces autóctonas. Y los religiosos transigirían, satisfechos de ver así difundida la doctrina cristiana. Los *teúles* de México son *viracochas* en el Perú. Al tiempo que era «Dios», era el nombre de un soberano *Viracocha Inga*. En el *Lexicon* de fray Domingo de Santo Tomás (Valladolid, 1560) se proporciona la equivalencia «cristiano». Dijo Juan de Betanzos, autor de *Suma y narración de los Incas* (1551): «*Viracocha* quiere decir y podremos tener que dice Dios, porque con este nombran ellos al que dicen e tienen que fue el Hacedor, e como los españoles viniesen a esta tierra y ellos viesen gente muy ajena de su ser (...), llamáronlos a todos y a cada uno por sí, *viracocha*».

Todo lo anterior, lo referido a la correspondencia posible en lengua de indios de los conceptos comportados por voces españolas, se limitaba a un léxico específico, el léxico que rodeó el hecho religioso de la transmisión del catolicismo a los aborígenes. Pero al hablar de palabras que fueron fuente de conflicto, debemos pensar en otras que hacían referencia a otras realidades, quizá menos conceptuales por ser susceptibles de contraste por los sentidos, pero también de difícil asimilación por los españoles. El ejemplo que proporcionamos, que ha sido estudiado (B. Scharlau), es el de la voz «tigre», única herramienta verbal con la que los españoles se enfrentaron al «jaguar», palabra que entró al español, dice J. Corominas, por vía del francés o del portugués muchos siglos después de la conquista. La base es el término *yaguará*, del tupí-guaraní. En H. Cortés se habla de «tigres» y de «leones» («traían muerto un león»); en Piedrahita, de «un leoncillo muerto»; en Díaz del Castillo, de «un gran león»; en Aguado, de que «un tigre desvergonzadamente llegó».

Leamos con atención este texto del *Sumario* de Fernández de Oviedo:

> como en todas aquellas riberas y tierras comarcanas al río grande haya gran número de tigres, animales ferocíssimos y enemicíssimos de

> la humana naturaleza... a traición, haciendo presa en algunos españoles, se los llevaron para su mantenimiento... arrastrando como un gato lleva un ratón, cuya similitud, assí en el talle de la persona como en el acometer y hacer presa, es muy grande la quel tigre tiene al gato, ecepto que de grandor de un muy crecido mastín y mayor.

Lo que se ha propuesto es que Gonzalo Fernández de Oviedo no se contentó con usar este nombre, tigre, pues al analizar la cosa, el animal, al margen de su denominación, caía en la cuenta de que un tigre, para serlo, debía ser veloz como una saeta. Sabemos que nunca hubo tigres en América, y que la ligereza del jaguar es inferior a la del tigre («yo no me determino si son tigres, viendo lo que se escribe de la ligereza del tigre y lo que se ve de la torpeza de aquestos que tigres llamamos en las Indias»). Oviedo muestra la lucidez tanto del lingüista como del naturalista, de enfrentarse a un problema de límites. ¿A partir de qué momento no puede llamar «tigre» a aquel animal que ve? Todavía luchó por la verosimilitud de una solución salomónica, intermedia: «... ya podría ser que los tigres asimismo fueran en una parte ligeros, como escriben, y en la India de vuestra Majestad... fuesen torpes y pesados...» Oviedo se enfrentó a un problema de rigor de denominación porque daba primacía a lo que recibía por los sentidos frente a lo que le llegaba como conocimiento por transmisión tradicional. De hecho, estaba convirtiendo un problema lingüístico en un problema de conocimiento; dicho en otras palabras, advirtió que bajo el acuerdo social de una denominación había una parcela de la realidad relativamente estable.

En 1591 Juan de Cárdenas vio publicados en una imprenta de México sus *Problemas y Secretos maravillosos de las Indias*. Años después publicó *Del chocolate, qué provechos haga y si es bebida saludable o no* (México, 1609). Fijémonos en qué cuidado se tomó para ajustar el nombre náhuatl al producto. Se trata del *mecasuchil* (o *mecaxochitl*, en otro autor):

> que no es otra cosa sino unos palitos o hebritas pardas y delgadas, que por tener esta figura de hilillos delgados, se llaman deste nombre, que quiere dezir cosa a modo de hebra, si no es que queramos darle mejor significado, diziendo que, por cuando se vende en manojitos, se llame atado a hazecico de una cosa olorosa, y convínole cierto muy de veras el tal vocablo, pues la gracia que da una muy bella rosa a

un ramillete, ésta da el mecasuchil a toda la composición del chocolate.

Modos de denominación

Vamos a analizar con detalle de qué medios se valieron los españoles para denominar las realidades del Nuevo Mundo, no para todas, claro está, sino para denominar las realidades de las que no tenían experiencia previa. Asimilar las costumbres, entender los ritos practicados, interpretar las creencias, descubrir las organizaciones familiares y sociales, no eran tareas fútiles, y no siempre se conseguía ni tampoco siempre se aspiraba a ello. Pero narrar este último proceso escapa a nuestro propósito. En cambio, cae de pleno en nuestra intención analizar cómo y en virtud de qué llamaron de algún modo, y no de otro, a algo que se les presentaba. Todos los investigadores que han profundizado en este tema coinciden en que no existían más que tres caminos: el primero, tomar el nombre usado por los indígenas. Dado que se trataba de reproducir los sonidos que se oían, fue, más que otra cosa, una modificación del nombre indio, para que se adaptara al sistema fonológico español. Seguir este camino implicaba una dificultad más: la de que ese nombre indio no era constante, sino que podía variar varias veces en distancias casi insignificantes. Claro que se podía tomar la palabra de una de las lenguas generales. De hecho, la mayor parte de los indigenismos que quedaron incorporados al español procedían de las lenguas taína, náhuatl, quechua y tupí-guaraní. Un segundo camino consistía en construir un nombre basándose en alguna característica del objeto. Ese procedimiento se ha seguido en cualquier lengua para producir lo que se denomina el nombre «vulgar» de ejemplares del reino vegetal y del reino animal (pelícano, petirrojo, girasol, siempreviva).

El tercer camino suponía usar el nombre de algo que se conocía en España para lo que se contemplaba por vez primera en América. El fundamento era que había de haber cierta semejanza; al menos debía percibirse. Por descontado, podían producirse errores de bulto, pero el triunfo de la denominación siempre depende del acuerdo de los usuarios en usarlo —cosa que lleva a su repetición y posterior generalización—, más que en la existencia real de características compartidas.

La utilización de los tres sistemas de denominación no eximía al cronista de la pretensión de redondear la impresión de lo que él veía,

y que seguramente no verían los lectores, con unas descripciones del objeto relativas a materiales, tamaño, uso; finalidad que, además de enriquecer la imagen que el lector se forjaría, convirtieron los textos cronísticos en enciclopédicos, dado que en ellos se multiplicaban las descripciones precisas de modos de ser y comportamiento que hacían del texto un manual de botánica o de zoología.

Desde la *Metafísica* de Aristóteles existió un método de análisis del concepto del término definido. Lo recogió en el siglo VII San Isidoro de Sevilla en las *Etimologías*, libro II, 25, 1-9, *Acerca de la retórica y la dialéctica*:

> Aristóteles y Tulio consideraron que una definición completa... tiene que partir del *género* y de las *diferencias* (el género próximo y la diferencia específica; genus proximum, differentiam specificam). Algunos autores posteriores, ampliando esto, dividieron la perfecta definición sustancial en cinco partes, que vienen a ser como sus miembros: la primera se refiere al género; la segunda, a la especie; la tercera, a la diferencia; la cuarta, a lo que le es característico; y la quinta, a lo que le es accidental.

Más adelante, Isidoro de Sevilla alude a la definición como la explicación, cuando se está tratando de una cosa, de qué es, cómo es, y de qué manera está constituida en sus componentes. Se trata, pues, de una oración breve que especifica, mediante una formulación adecuada, lo que es la naturaleza de una cosa concreta, aislándola de lo que es común a otras (29,1).

Hay una definición real (de la cosa, del referente) y otra nominal (de la palabra, de la denominación). La *definición lógica* aspira a identificar inequívocamente el objeto definido; una *definición lexicográfica* enumera sólo los rasgos semánticos más importantes de la unidad léxica definida que son suficientes para diferenciarla de otras unidades. Al definirse, las palabras se crean como objetos de definición. La definición lexicográfica, relativa a un punto de vista, es, en teoría, una información sobre *todo* el contenido y *nada más* que el contenido de la palabra definida. Esta opinión se refuerza con el ejemplo de cómo una definición que ocupe 10 líneas debe esta dimensión a que define la cosa, no la palabra. Frente a la definición de carácter enciclopédico, que pretende transmitir una imagen completa del objeto, la definición lexicográfica ha de limitarse a una imagen suficiente.

En las cartas, crónicas y relaciones hay información y descripción, tan prolijas como sea necesario, en opinión del lector, para que ayude a formarse una idea al que no verá algo con los ojos. Veamos este ejemplo de Pedro de Aguado:

> Críase asimismo un animalejo de hechura de un venado, que se sustenta o mantiene en tierra y habita en el agua; es patihendido y estercola como venado; tiene el hocico o cara de hechura como la cabra, aunque más chata; las orejas pequeñas, como de lebrel; tiene dientes y muelas altas y bajas, las piernas y brazos cortos, ancho de pecho y lomos, como un verraco grande; la cola, que casi solamente se señala; el pelo muy corto y bermejo; cómese su carne; es duro de cocer; el gusto tiene de pescado: llaman los españoles a este animal ancha; no se aparta mucho de la ribera de los ríos.

Esta fuerte trabazón entre palabras y cosas no sólo responde a la ingenuidad de aventureros, religiosos y soldados puestos a cronistas. Dialectólogos como Schuchart y Meringer abrieron nuevos cauces de investigación con el método llamado «palabras y cosas» (nombre de la revista especializada *Wörter und Sachen*; nombre de la obra *Coisas e palavras* de José Gonzalo Herculano de Carvalho, Coimbra, 1953). No se duda del acierto de estudiar juntas «palabras» y «cosas». Los atlas lingüísticos son, a la vez, etnográficos; la tarea del encuestador consiste en obtener la denominación con la que el encuestado designa un objeto real, cuya representación visual se le muestra, o cuya descripción se le hace. La denominación es sintética, resultado de una condensación de los atributos reconocidos en el referente. La definición que proporcionan los diccionarios se caracteriza por la expansión, por el carácter analítico que supone la referencia a los rasgos mínimos de contenido. En conjunto, los textos considerados tienen un notable valor lexicográfico. Por una parte, proporcionan una información propia de diccionario bilingüe, al dar la correspondencia entre términos castellanos y términos nativos, o entre términos nativos pertenecientes a lenguas diferentes. Por otra parte, proporcionan la definición de multitud de términos designadores de seres del Nuevo Mundo. Por lo general, se trata de elementos de carácter nominal a los que se define sustancialmente. Como veremos a continuación, los modelos de definición encontrados son: la indicación del concepto clasificador (el hiperónimo, el «género» aristotélico); la indicación de conceptos opuestos y contrarios, y de los que

constituyen serie junto al término definido; la indicación de los rasgos descriptivos (color, tamaño, forma, materia).

Ahora bien, como hemos indicado para el animal jaguar (el «tigre»), en todos estos casos no hubo distinción entre la cosa y el nombre; mejor dicho, la cosa se describió según la realidad que se advirtió y luego se le atribuyó un nombre. Pero no parece que esos hombres pudieran hacer más de lo que hicieron.

Procedamos a revisar los diferentes métodos denominadores que se practican.

En primer lugar, es común comparar lo desconocido con lo que es más conocido. En tales casos al nombre indígena le sigue una referencia que le será familiar al lector. Parece evidente que no preocupa el grado de fidelidad porque una vez se ha establecido el parecido mediante alguna fórmula pertinente («se parece a...», «se asemeja a...», «es como...», «es tan grande como...», «es del tamaño de...», «es a manera de...», «es de hechura de...», «tira a...») que no expresan identidad sino acercamiento, lo más frecuente es que siga un elemento como «menos...», «salvo...», «excepto...», «pero...», que sirve para introducir, a modo de restricción, la referencia a características no compartidas («que son de color verde...», «que la corcova es más pequeña...», «que tiene patas de vaca...», «que no tiene rabo...», «que tiene la cola larga como raposa...», «que tiene unos cuescos grandes dentro...»). Según este sistema, «los *manatíes* son tan grandes como una becerra», «las *batatas* se parecen a las manzanas», «las *petacas* son a manera de arcas pequeñas». No importa, pues se avisa luego, que las patas sean más cortas o más largas, que vayan por el agua o por tierra, que no sean comestibles, etc. El cronista está expresando un acercamiento; ni siquiera ha optado por decir algo como: *curíes*, unos animales que..., o *mezquíquez*, un fruto que...; es decir, no ha dado cabida a ese ser o producto dentro de una especie concreta.

En segundo lugar, consideremos los casos en los que el cronista se preocupa por razonar el porqué de la denominación. No todos, claro, tienden a hacerlo. Este prurito por aventurar la motivación del nombre responde a la creencia de que el nombre ha de convenir de algún modo a aquello a lo que se aplica, que no puede haber sido elegido de modo arbitrario. Se da tanto con nombres indios como con nombres que los españoles dan a algo, ignorando, o no comprendiendo, cuál es el nombre indio que le corresponde, o dando uno como equivalencia del otro.

Así ocurre con «*manatí* o vaca marina», «cierta hierba llamada *tetec*, vulgarmente Borrachera, por los efectos», «la *quiririó*, a la que los españoles llaman víbora de cruz porque parece que tenga una en la frente»; a otra la llaman «víbora de dos cabezas» porque creen que camina en dos direcciones. Llaman «higuera» a un árbol, pero no porque dé higos, sino porque es liviano como la higuera; le llaman a un árbol «incienso» porque destila una «resina de olor y color de incienso»; llaman «plumerito» a un matorral que da flores en figura de plumero. Reproducimos completa la descripción de Lozano de la «flor de la pasión»: «es un diseño natural de la de nuestro Salvador... Sus ojas tienen cada una tres puntas, y tiene tres bastaguitos. La flor es misterio unico entre las flores. Su tamaño, es de una grande rosa, y en este breve campo formó la naturaleza un como teatro de los misterios de la Redención humana».

Esta tendencia es muy común en los nombres propios, pues cuando se atribuye un nombre a una ciudad, a un accidente geográfico, la elección suele deberse a una razón u otra. Para el español vale de ejemplo esta frase: «llaman la Bahía de Navidad, porque entró el día del Nacimiento del Señor». Por lo que respecta a los nombres indios, consideremos *popocatepec*, equivalente en nuestra lengua a «monte humeante», estando la palabra formada por *tepec*, «monte» y *popoca*, «humo».

Dice el Inca Garcilaso, en cuyos textos abundan las aclaraciones de la motivación de los nombres, que *acatanga* quiere decir «escarabajo». El proceso es llamativo, ya que descompone la palabra en *tanca*, un verbo de contenido parecido a «empujar», y en *aca*, «estiércol», de forma que el nombre se le atribuye al animal en virtud de una operación que lleva a cabo; esto es lo que lo caracteriza. No necesariamente la explicación se limita a proporcionar los significados de las partes componentes del término. Hay casos en los que se reconoce un simbolismo. Por ejemplo, *illapa* vale como «rayo», «relámpago», «trueno». Y añade el Inca que, por semejanza, dieron este nombre al «arcabuz» de los españoles, por el efecto que producía al dispararse con él. Cuando Fernández de Oviedo describe y nombra al *perico ligero*, dice que los primeros españoles lo vieron, y «acordándose que en España suelen llamar al negro Juan Blanco porque se entiende al revés, así como toparon este animal lo pusieron el nombre al revés de su ser, pues siendo espaciosísimo, le llamaron ligero».

Para que el lector se forme una idea de lo prolija que puede llegar a ser la aclaración de la motivación de una palabra, el esfuerzo que rea-

liza el autor para que no parezca un nombre arbitrario, reproducimos una cita de Pedro Mártir de Anglería, en la *Década* tercera, al referirse a un nombre que recibió la isla de La Española:

> llaman Quizqueia a alguna cosa grande que no la haya mayor; *Quizqueia* lo interpretan grandeza, universo, todo, como los griegos su Pan, porque les pareció, en vista de su magnitud, que era el universo orbe de la tierra, y que el sol no calentaba cosa alguna fuera de aquella isla, con las demás adyacentes; por eso resolvieron que debía llamarse Quizqueia. Mas Haití significa aspereza en su lengua antigua, y así llamaron a toda la isla, Haití, denominando al todo por la parte en virtud de la figura metonimia.

La lingüística acepta que los nombres que con mayor facilidad no son arbitrarios, sino motivados, son los términos resultantes de una onomatopeya, la reproducción en forma de palabra o no, de una emisión oral característica de algo, como pueden ser los sonidos emitidos por los animales, las voces con que el hombre atrae al animal... Leamos a Gumilla: «no dan el nombre a las aves por lo que ellas son, sino por lo que piensan que ellas dicen: Y así no se les pregunta cómo se llama aquella ave, sino: «Day jaácaque cusiduca?» Esto es: «¿Qué es lo que dice este pájaro?» Y les ponen el nombre de lo que les parece que pronuncian las aves: *verbi gratia* al pato llaman *cuivirí*; a la gallina, *focará*; al gallo, *toteleló*, etc., queriendo conocer a las aves por su eco, al modo que acá conocemos a los hombres por el metal de la voz».

Cerdos y gatos no eran conocidos en el Nuevo Mundo. Los indios pudieron adoptar estos nombres: «puerco» y «gato»; de hecho, esas son voces de etimología latina que han quedado en América. Pero el Inca Garcilaso, refiriéndose a los pobladores del Perú, dijo que los indios llamaban *cuchi* al cerdo porque oyeron a los españoles decir «coche, coche», para llamarlo, y que introdujeron esa palabra en su lenguaje (el diccionario etimológico de J. Corominas explica «cochino», voz del XIV, a partir de la interjección ¡coch!, voz de llamada). Lo mismo ocurre con el gato: oyeron decir a los españoles «miz, miz», y reprodujeron «micitu» (en el *Diccionario de uso del español* de M. Moliner las voces «michino»,«micho» y «mizo» se dan como sinónimos de «gato», y se recuerda al gato de la fábula, «Micifuz»).

Es interesante lo que añade a continuación el mestizo que escribe desde Córdoba: «Digo esto porque no entienda el español que por dar-

les los indios nombre diferente de gato lo tenían antes». Vemos que en ambos casos el nuevo nombre indio no es reproducción fiel del sonido emitido por los españoles. Tampoco nuestros antepasados fueron capaces, en muchas ocasiones, de igualar su pronunciación a la de la voz india, y no sólo en los casos en los que había sonidos inexistentes para ellos, que apenas identificaban. Gumilla dice que el nombre *cabima* se corrompió en *canime* (aceite de canime); Azara reconoció que los españoles alteraron el nombre propio *Paiaguay* y le llamaron «Paraguay», nombre que, como vemos, ha pervivido. Del mismo modo, viendo que los indios llamaban *ancer* a la sal, los españoles la nombraron *ancerma*.

En sus *Comentarios Reales*, el Inca Garcilaso da tres interesantes ejemplos.

Así explica *Punta de Cotoche*: «fuese à otra punta, que llamò de Cotoche, donde andavan unos Pescadores, que de miedo, ò espanto se retiraron en tierra, y que respondían *cotohe, cotohe*, que quiere decir *casa*, pensando que les preguntavan por el lugar 'para ir allá'. De aquí se le quedó este nombre al Cabo de aquella tierra».

Así se razona Perú:

> y a lo que entendio que era el preguntarle, respondio aprisa (antes que le hiciesen algun mal) y nombro su propio nombre,diciendo *Benu*, y añadio otro, y dijo *Pelu*. Quiso decir, si me preguntais como me llamo, yo me digo *Beru*; y si me preguntais donde estava, digo que estaba en el Rio, porque es de saber que el nombre *Pelu*, en el lenguaje de aquella Provincia, es nombre apelativo, y significa *Rio* en común... Los Christianos entendieron, conforme à su deseo, imaginando que el indio les avia entendido, y respondido a proposito, como si él, y ellos huvieran hablado en Castellano, y desde aquel tiempo, que fue el año de mil y quinientos y quince, o diez y seis, llamaron Peru aquel riquissimo y grande Imperio, corrompiendo ambos nombres, como corrompen los Españoles casi todos los vocablos que toman del lenguaje de los Indios de aquella Tierra.

La explicación para *Yucatán* es: (preguntaron a unos hombres cómo se llamaba un pueblo de allí cerca). «Digeron *Tectetan, Tectetan*, que vale por no te entiendo. Pensaron los Españoles que se llamava assi, y corrompiendo el vocablo llamaron siempre *Yucatan*, y nunca se les caerá tal nombradia».

En los tres casos se trata de palabras expresadas por los primeros aborígenes que entraron en contacto con los españoles en una zona de-

terminada y, por lo tanto, lingüísticamente hablando, deberían considerarse topónimos indígenas; pero las expresiones que los españoles deformaron para adaptarlas a su fonética no tenían inicialmente ningún valor designativo especial. Al mismo tiempo estos nombres se convierten en un símbolo de los problemas de comunicación que envolvieron al descubrimiento y la conquista de América. Lo vio así el Inca:

> ... en otras muchas partes de las Indias ha acaescido lo que en el Perú, que han dado por nombres à las Tierras que descubrian los primeros vocablos que oian a los Indios quando les hablavan y preguntavan por los nombres de las tales Tierras, no entendiendo la significacion de los vocablos, sino imaginando, que el Indio respondia à proposito de lo que le preguntavan, como si todos hablaran un mismo lenguage.

Por si alguien pensara que estos problemas se daban en el paso de la Edad Media a la Edad Moderna, aducimos lo que narra E. Lucas Bridges en *El último confín de la tierra*. En primer lugar, dice que algún historiador habla de un lugar en la Tierra de Fuego llamado *Yaoppoh*, y de sus pobladores. Dice Bridges que no existe tal lugar, y que este nombre no es más que el resultado de un término fueguino, *iapooh*, que significa «nutria». La explicación que proporciona para esta confusión es que el capitán del Beagle, a bordo del cual iba Ch. Darwin (1826), señalando hacia la costa, preguntaría a los yaganes cómo se llamaba: ellos, que verían una nutria —su vista era afinadísima— respondieron *iapooh*.

Un segundo ejemplo de error nominativo debido a una comunicación insuficiente: los mapas denominan *Tekenika* cierta ensenada, cuando la palabra equivale a «difícil de ver o entender». La situación que favorecería el error sería parecida a la anterior: el europeo señalaba un punto, y pedía su nombre. El indígena se excusaba con *teke uneka*, es decir, con la lógica excusa «no comprendo lo que dices». La intención de proponer casos ocurridos en el siglo XVI y de casos ocurridos en el siglo XIX es mostrar que siempre y en todo encuentro entre miembros de hablantes de lenguas desconocidas entre sí ha de haberse producido el mismo desajuste entre pregunta y respuesta, que ha dado lugar a un nombre equivocado que tanto puede haberse perdido como alcanzado uso corriente.

El siguiente método que tendremos en cuenta es la descripción, la enumeración de varias características. Puede ser que la descripción siga al nombre indígena, o que sólo haya descripción, en tanto que no se identifica el nombre. Muy a menudo, la indicación que se reseña es la relativa al tamaño. Además de los adjetivos esperables: «grande», «muy grande», «pequeño», hay indicaciones mucho más curiosas, como «gruesa como el dedo pulgar de la mano», o «del anchor del dedo pulgar, y el largo como la mitad del mismo dedo», o «el tamaño de los mosquitos llamados 'pajenes' no llega al de un grano de pólvora de artillería» (Gumilla).

Muy lógica es la referencia al uso que se hace de algo, a su provecho: «les sirven de espadas», «con ellas acometen a los españoles» (para *macanas*); «calabozo con que hacen un fiero e incesante ruido» (de *maraca*); «la traen en la boca, la mascan chupándola, sin tragar» o «de singular regalo para ellos» (de la *coca*). El cronista se tomaba tiempo para describir con cuidado, con una delicadeza propia de literato. Así definió Fernández de Piedrahíta el *maní*: «que viene a ser una mata, que de las raízes tiene pendiente ciertas baynillas, no mayores que las de los garvanços, y dentro dellas tiene unos granos, que fuera de la cáscara parecen meollos de avellana». Cuando se describía un vegetal, fruta o raíz, se indicaba si era comestible o no, cómo la comían, con referencias como estas: «se corrompe pronto», «de vainas como judías verdes», «nace debajo de la tierra», «la comen guisada», «passadas al sol, se guardan largo tiempo», «sirven de bastimento», «la tienen en mucho». De los vegetales, en general, indicaban si era árbol, arbusto, mata, planta, con indicaciones del tipo de: «da hojas verdes todo el año», «da flores por junio». En los casos en que el nombre es de animal, la descripción se enriquece. En primer lugar, se informa de lo que más importa: «es ferocíssimo», «hace presa en el hombre». Luego siguen otras referencias: «su carne se come», «su carne es dura»; finalmente, otros datos: «vive cerca de los ríos», «huye el hombre». En el caso de animales con un aspecto muy desagradable aparecen los adjetivos «feísimo»,«horrible» («horrible serpentón»), o la palabra «animal» cambia a «animalejo». Del oso hormiguero se dice que es «espantable por la monstruosidad y terrible aspecto».

El mismo afán de precisión que llevaba a acompañar al nombre de una descripción hacía que se preocuparan por aclarar voces que tenían varios significados que ellos no discernían bien, o por proporcionar dos

o tres voces que aludían a realidades muy parecidas. De ejemplo servirá un testimonio del *Diario* del primer viaje de Colón. Se trata de *cacique*. En el texto se aclara que al grande lo llaman también *nitaino*. Y el Almirante no entendía si lo decían por «hidalgo, gobernador o juez». Gumilla distinguía la manta de algodón en la que dormían los principales (*hamaca*) de la red en la que descansaba el vulgo (*chinchorro*). De nuevo es el Inca Garcilaso quien se demora en más profusas explicaciones:

> relampago, trueno y rayo nombraban y comprendían bajo el nombre '*illapa*'. Con el verbo que le juntaban distinguían las significaciones del nombre, que diciendo «viste la Illapa» entendían por el relampago; si decían 'oíste la Illapa', entendían por el trueno, y cuando decían 'la Illapa cayó en tal parte o hizo tal daño', entendían por el rayo.

A continuación expondremos la pura referencia a la denominación. Un modo muy inmediato de iluminar un nombre indígena es indicar a continuación cómo lo llaman los españoles, diciendo «los indios llaman... a lo que los españoles llaman...». No queda excluida la posibilidad de que el nombre español sea, a su vez, un indigenismo. Ya dijimos que esto era una prueba de su asimilación. Así ocurre cuando *inchic* se relaciona con *maní*, o *savinti* se equipara a *guayabas*. En realidad, este tipo de referencias no está alejado de otro en el que se informa del nombre de algo en dos lenguas indias: «a lo que los abispones llaman peten, los guaranís le llaman *petí*», voz muy semejante. Por descontado, es mucho más rápido el sistema de utilizar una disyunción (no importa en qué orden se presenten los elementos) entre el término nativo y el español: «piña o *ananá*», «*malocas* o incursiones», «andas o *hamaca*», «*macana* o garrote». Esta asociación se da incesantemente; claro que «macana» podría ir también acompañado, además de por «garrote», por «palo» o por «bastón».

Hay otros modos de establecer equivalencias léxicas entre las dos lenguas. Una definición que utilice el verbo «ser», fórmula que casi resulta propia de definición de diccionario. El nombre indígena va el primero: «*hamaca*, que son las camas», «*poncho* es un pedazo de tela», «el *cacicazgo* es una dignidad», o el orden está invertido: «redes, que son *hamacas*», «ençienso, que es su *copal*», «*teules*, que son dioses o demonios». Cualquier tipo de elemento se presta a ser presentado de este

modo. La mejor prueba es esta frase de Gumilla: «suelta algún 'acaya', que es nuestro '¡ay!'». Al equivalente español, más o menos exacto, puede seguirle la referencia «de la tierra», indicación de que aquello no procede de España, sino que es americano, y, por esa causa, su parecido será relativo. De esta clase son: «*molle*, lentisco de la tierra», «*llamac*, carnero de la tierra», «*maíz*, cereal de la tierra». Hay modos menos tajantes de establecer las identidades: «*mitual*, que quiere decir infierno»; pero, sobre todo, las veces en las que no aparece «es», sino «viene a ser» o «es como» (remitimos al apartado de las comparaciones), o ésta: «*cúes*, que es como quien dice casa de sus dioses».

Queda por comentar la posibilidad de que más que de definiciones quepa hablar de identificaciones. Nos referimos a que intervenga el verbo «llamar», cuyo sujeto, aunque esté tácito, ha de entenderse que son «los indios», «los naturales». La construcción más común es aquella en la que se emite primero el equivalente español, más o menos exacto —como ya dijimos antes— y después el nombre nativo.

Así, «ovejas que llaman *amida*», «*teúles*, que llaman a los idolos a los que adoran», «vino de la algarroba que llaman *chicha*», «el pan principal de ellos y le llaman *cazabi*», «a las casas llaman *boíos*». Esta construcción puede completarse si a través de «y» se une una referencia a alguna característica, relativa al aspecto o a la utilidad. Esquema algo diferente del anterior es el de esta cita: «una calabacita que llaman *mate*». El artículo indeterminado un/una introduce un nombre más general, del cual el nombre indio selecciona un tipo. Veamos: «una resina que llaman *caucho*», «unas raíces que llaman *cardos*». Se da por descontado que existen otras resinas con otros nombres, otras clases de raíces con otros nombres. Lo más normal es encontrar: «es un animal...», «es un árbol...», «es una flor...», «es una bebida...». Deseamos poner de relieve que los cronistas fueron muy precisos, y que la información que contienen sus textos es inagotablemente fructífera si el lector contemporáneo lee a conciencia. No en vano en unos contextos se escribe: «es una bebida que llaman...», pero, en cambio, en otros, «es un brevaje que llaman...». Reconozcamos que está muy claro, casi diáfano. Si el animal es familiar o recuerda un animal familiar, se decía «es un animal...». Pero si no era así se encuentra: «es un animalejo que...» y se traslucía una voluntaria actitud despectiva; lo mismo ocurría con «es un brevaje que...» (la ignorancia puede provocar la misma reacción).

Fijémonos en que en estas ocasiones no se proporcionaba la correspondencia exacta del nombre en español, porque no se disponía de ella, sino que se incluía en la clasificación de los reinos vegetal y animal. Cuanto mayor era la imprecisión del conocimiento que narraba, más imprecisa era la fórmula usada: «cierta yerba llamada *tetec*, y vulgarmente borrachera». Y cuando no aparece el calificativo «cierto», aparece un giro del tipo de «un género de...», «un linaje de...», «una manera de...», «hay muchas más raleas de...». Veamos un caso. Así habla Aguado: «un género de lecho que comúnmente llaman *hamaca*». Es muy revelador advertir que el cronista reconocía que era «lecho» en la medida en que servía para lo que servía un «lecho», pero que no era con propiedad aquello a lo que él en su lengua llamaba «lecho». Si el que escribía estaba totalmente desorientado, todavía le quedaba un modo de referirse a algo de lo que casi sólo recordaba un nombre indígena: «comen una cosa que se llama...», «beben una cosa que se llama...», «beben otra cosa que sacan de las ojas de los arboles», frase que no podía enriquecer con muchos detalles porque, de tenerlos, se hubiera estado en condiciones de sustituir la palabra «cosa» por una voz algo más precisa. No es extraño que en la necesidad de dar nombre se llegara a actuar a ciegas. Los mismos autores, transcurridos algunos años, eran más diestros en las lenguas indias y más expertos en las realidades nuevas a las que iban habituándose. Lo explicó muy bien José de Acosta:

> a muchas de estas cosas de Indias, los primeros españoles les pusieron nombres de España, tomados de otras cosas a que tienen alguna semejanza, como piñas, y pepinos y ciruelas, siendo en la verdad frutas diversísimas, y que es mucho más sin comparación en lo que difieren de las que en Castilla se llaman por esos nombres.

Un tipo de denominación que tuvo que acuñarse con posterioridad al Descubrimiento es el de los apelativos para determinados grupos o individuos con determinadas características. Nos explicaremos: pronto, el nuevo recién llegado es conocido como «chapetón», de *chapín*, un tipo de calzado. Según Aguado: «se usa en muchas partes de Indias, y se dice por la gente que nuevamente va a ellas, y que no entienden los tratos, usanzas, dobleces y cautelas de las gentes de Indias; hombre que ignora lo que ha de hacer, decir y tratar». Cárdenas opone al español nacido en las Indias, de hablar «pulido, cortesano y curioso», hasta un

grado tal que «parece ha sido criado toda su vida en corte y en compañía de gente muy hablada y discreta», al *chapetón* (luego calificado de *cachupín*), «que no ay palo con corteza que más bronco y torpe sea». J. Corominas explica la voz *cachupín/gachupín* a partir de *cacho*. Gumilla explicita que a los que llaman «chapetones» en el Perú, los llaman «cachupines» en la Nueva España; en ambos casos están refiriéndose a los que de Europa pasan a América. Surge la voz «criollo» (de «criar») para denominar a los hijos de españoles nacidos en tierra americana. Para el Inca Garcilaso, «cholo» es el hijo de mulato e india, o al revés. Señala que es voz de las islas de Barlovento (las Antillas); añade el matiz de que para los españoles su uso implica vituperio, insulto. Un nuevo dato en López Medel: «los españoles más antiguos de Indias, que allá llaman *vaquianos*». Para J. Corominas, «baquía» es una voz americana de origen incierto, probablemente de una voz árabe («el resto») que se utilizó para denominar a los que quedaron en América de expediciones anteriores y que, por lo tanto, conocían el país. Vale como «conocedor, experto en cosas del país». En el texto del siglo XVIII de Azara la terminología está ya completa: «mestizo» (del latín «*misticius*»), resultado del cruce entre blanco e indio; «mulato» (de «mulo»), del cruce entre un africano y un blanco o un indio; «cuarterón», al resultado de mulato y blanco; y «salto atrás», al resultado de mulato más negro.

Las denominaciones proliferan al adquirir connotaciones valorativas o peyorativas que todavía hoy conservan (pardo, roto, saltatrás, tentenelaire, tornatrás, genízaro, jíbaro, morisco, calpamulo, cambujo, castizo, cuatrotuo, acholado, albarazado, atravesado). Pero este fenómeno es común a todos los gentilicios; ha ocurrido siempre en todas las lenguas.

Hubo un proceso seguido para nombrar lo que era nuevo para los españoles (uso del término indígena, rodeo descriptivo, comparación con el modelo conocido); hubo otro proceso no menos fascinante: el de proporcionar a los naturales el nombre de aquello que se les daba, fuera objeto, ser, concepto o creencia. Tuvo que reflexionarse sobre las características y posibilidades de las lenguas nativas. De la observación reflexiva se derivó un conocimiento de sistemas lingüísticos tan capaces y completos como aquel del que se partía. Se derivó, a la vez, el descubrimiento de familias de lenguas escindidas en múltiples lenguas, escindidas a su vez en variados dialectos.

Bibliografía

Tratan del proceso de denominación de lo nuevo:

M. Alvar, *Americanismos en la 'Historia de Bernal Díaz del Castillo'*, Anejo LXXXIX de la RFE, Madrid, 1970.

J. M.ª Enguita, «El fondo léxico patrimonial y la nueva realidad americana», *Estudios Paraguayos*, VII, n.º 1, 1979, pp. 165-175.

E. Martinell, *Aspectos lingüísticos del Descubrimiento y de la Conquista*, CSIC, Madrid, 1988.

A. Rosenblat, «La hispanización de América. El castellano y las lenguas indígenas desde 1492» en *Presente y Futuro de la Lengua Española*, Cultura Hispánica, Madrid, t. II, 1964, pp. 189-216.

B. Scharlau, «Tiger'Semantik. Gonzalo Fernández de Oviedo und die Sprachprobleme in Las Indias», *Ibero Americana*, 1, 1983, pp. 51-68.

Catálogos de lenguas indias:

M.ª J. Buxó, «Lenguas del mundo. Familias y mapas lingüísticos» en *Antropología lingüística*, Cuadernos A de Antropología, Ed. Anthropos, Barcelona, 1983, pp. 61-79.

L. Hervás, *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas, y numeración, división, y clases de estas según la diversidad de sus idiomas y dialectos*, I: Lenguas y naciones americanas, Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia, Madrid, 1800.

A. Tovar - C. Larrucea, *Catálogo de las lenguas de América del Sur*, Gredos, Madrid, 1984.

Tratan de las lenguas indígenas, de sus representaciones gráficas y de los quipus:

M. López-Baralt, *Icono y Conquista: Guamán Poma de Ayala*, Hiperión, Madrid, 1988.

J. G. Moreno de Alba, *El español en América*, FCE, México, 1988.

B. Scharlau - M. Münzel, *Qellqay. Mündliche Kultur und Schrifttradition bei Indianern Lateinamerikas*, Campus, Frankfurt a.M., 1986.

América latina en sus lenguas indígenas, coordinación, presentación y documentación de B. Pottier, 1978, Unesco-Monte Avila, Caracas, 1983.

Tratan del problema de la terminología religiosa:

J. G. Durán, «El 'Tercero Catecismo' como medio de transmisión de la fe», en *Inculturación del indio*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1988, pp. 83-189.

C. Sáenz de Santa María, «Dos grandes filólogos hispanoamericanos: Fray Francisco Ximénez, O.P., y Fray Ildefonso Joseph de Flores, O.F.M.», *Revista de Indias*, II, 1941, pp. 117-132.

J. Schvartzman, «Entrada misional y correría evangélica: la lengua de la conquista espiritual», en *Cautivos y misioneros. Mitos blancos de la conquista*. Catálogos, Buenos Aires, 1987, pp. 89-205.

V. D. Sierra, *El sentido misional de la conquista de América*, Publicaciones del Consejo de la Hispanidad, Madrid, 1944; ver 3.ª parte, cap. XI, apartado VI: El ideal misionero y la lingüística.

G. Soria, *Fernández de Oviedo e il problema dell'indio*, Bulzoni, Roma, 1989.

L. Tormo, «Lenguaje y evangelización del indio» en *Inculturación del indio*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1988, pp. 263-308.

IV

LA COMUNICACIÓN MEDIANTE GESTOS

Obsequios y rescate

Ante la imposibilidad inicial de establecer un contacto verbal, y, más adelante, ante la diversidad de lenguas encontradas, se recurrió a un medio tradicional de establecer un contacto en el marco de una relación pacífica: el ofrecimiento o intercambio de regalos.

Los indios practicaban esa costumbre cuando acudían ante la presencia de una dignidad a la que deseaban predisponer. Se le entregaba el presente antes de exponer la pretensión. Los embajadores se mandaban con presentes de oro: Moctezuma juzgaba una afrenta enviar un mensaje sin que lo acompañara una dádiva. Cuando las pequeñas naciones trataban de pactar la paz entre ellas, se enviaban presentes la una a la otra, como testimonio de una actitud amistosa.

De modo que los indios actuaron de la misma manera ante los españoles: eligían cuatro principales y salían a capitular la paz con presentes de guamas, aguacates y oro; otra vez eran mantas y plumas lo que mandaban al capitán antes de entrevistarse con él. Los indios también obsequiaban con oro, lo que despertó la codicia de los europeos. Dice el texto que cuando los indios salieron al camino con presentes de oro, «fueron bien recibidos por los españoles». No nos detendremos ahora en exponer cómo era evidente el valor relativo de los productos. Al recién llegado le sorprendieron los objetos que ilusionaban a los nativos, que él estimaba poco, pero que usó como salvoconducto.

Pronto los españoles fueron conscientes de que la novedad de lo que ellos daban despertaba en los indios la misma codicia que el oro despertaba en ellos, pero los testimonios dan fe de la permanente ex-

trañeza que experimentaban ante los objetos trocados (espejos de oro a cambio de cascabeles de gavilán; una hacha de cobre a cambio de su peso en oro). Con el tiempo, resultó más difícil conseguir oro porque se dictaron normas y prohibiciones. Y llegaba a ocurrir lo contrario: dar los españoles oro a cambio de procurarse el sustento. Cuenta Bernal Díaz: «la última vez trajeron mucho oro, los soldados lo rescataban. Con el oro íbamos a los pescadores, comprábamos pescado, para tener qué comer».

De modo que el español no tardó nada en asimilar esta costumbre de los indios. Mandaban a un natural junto a los otros con cuentas «en señal de seguro y de paz»; si deseaban saludar a un principal, enviaban antes a un indio con regalos; el mismo Colón entregó «dádivas y resgates» «para atraellos a su amistad». El deseo era conseguir un trato de paz «más por dádivas que por fuerza de armas».

Cuando el intercambio se había realizado, ambos bandos daban señales externas de que les eran gratos y, de este modo, quedaba sellado un aparente pacto de paz o, al menos, reinaba una aparente actitud amistosa.

La práctica del regalo como señal de bienvenida se plasma, incluso, en textos literarios. En su edición de 1914 de los *Trabajos de Persiles y Segismunda* de Miguel de Cervantes, Bonilla y Schevill pusieron de manifiesto la similitud de la obra, en muchos aspectos, con los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso. Una escena a la que aludían pertenece al capítulo II, del Libro I. A nuestro parecer, se describe una situación muy similar a la de multitud de textos cronísticos: «partieron todos los bárbaros a la isla; en un instante, volvieron con infinitos pedazos de oro y con luengas sartas de finísimas perlas, que sin cuenta y a montón confuso se les entregaron».

A veces en los textos aparece explícita la referencia a la voluntad de predisponer mediante el regalo, como cuando los españoles daban alfileres y anzuelos a los chicos «para ganar a sus padres», o, más evidente todavía, cuando mandaban presentes «que domesticasen con blandura los ánimos» o «para comprar las voluntades de los indios».

El intercambio de regalos, desde nuestra perspectiva actual, puede verse como una manifestación de transacción comercial sin dinero. En ocasiones eran animales lo intercambiado (unas puercas y un verraco de los españoles a cambio de pescado y gallinas), géneros insólitos (cascabeles y cuentas de vidrio de los españoles a cambio de papagayos, aza-

gayas y ovillos de algodón hilado), pero con frecuencia por este camino los españoles se hacían con su sustento: daban chaquiras y cuchillos por pescado y tortugas; cascabeles por pescado asado. Las cosas de España siempre valían más a los ojos de los naturales que a los de los españoles. De ahí que Cieza confesara: «y en esto de vender a los indios, seguros estamos de que no nos llamaremos a engaño con ellos». Ellos daban cosas de España y los otros les proveían de comida; más adelante no hubo que mandar a por ello: «venían cargados de mantenimientos porque sabían que les daba dádivas el Gobernador» dice Cabeza de Vaca.

El proceso colonizador en América siguió las normas feudales, aceptadas como adecuadas no sólo por los españoles sino por los indios, ya sea por la fuerza, ya por ignorancia, ya porque pertenecían a un imperio donde el peso del poder era todavía mucho más amenazador. El contenido del requerimiento establecía que su majestad recibía a los indios en vasallaje; ella los ampararía y defendería; les daría lengua, religión, vestido y leyes. Prueba de su disposición eran los presentes y dádivas que sus enviados les entregaban. Desde esta situación no era difícil ganar las voluntades, incluso de modo amenazador. Se les daban regalos con la advertencia de que si deseaban conservar la amistad de los españoles, debían, por ejemplo, mantenerse juntos, permanecer en el poblado, no tramar contra los españoles...

El sistema del trueque les valió para que los indios soltaran a españoles que tenían presos, para obtener guías e intérpretes, para encomendarles el cuidado de enfermos con los que no podían avanzar, para ser llevados en canoas por ríos que no podían vadear a pie enjuto ni a caballo, para predisponer para la paz los ánimos de grupos muy exaltados.

En la entrega de estos regalos hubo tanta espontaneidad unas veces como premeditación otras. En parte, representaron operaciones mercantiles; en parte, una contraseña para consolidar pactos militares y políticos; también un estímulo para algunos colonizadores, que veían rentable tanto su viaje como su asentamiento en las Indias, en especial porque daban «cosas de poco valor», «cosas que entre nosotros son de poco precio», y recibían cosas necesarias o cosas estimadas. Siempre les parecía que salían ganando: «lo nuestro nunca llegó al precio y valor de lo de ellos».

No debe verse este intercambio como sustitutivo del intercambio verbal. En las sociedades precapitalistas, el comercio en silencio era una actividad muy generalizada. Los portugueses, a mediados del siglo XV, establecieron relaciones comerciales con sedes africanas sin conocimiento de las lenguas, tal como lo hacían tribus tan distantes que tampoco conocían las lenguas de las otras. Pero lo que sí creemos es que fue un sistema comunicativo pues, al menos, los españoles lo utilizaron para medir sus fuerzas con los indios.

Las *Elegías de Varones Ilustres de Indias* de Juan de Castellanos son ricas en referencias a gestos: «y en ciertos ademanes representa / El alegría del que se calienta» (Elegía I, Canto IV), «por señas como mudos se hablaron» (Elegía I, Canto V), «supliendo por señales esta mengua / que cada cual tenía de su lengua» (Elegía I, Canto V), «y como les faltaban las razones / para que sus concetos publicasen, / las dádivas, presentes y los dones / fue cosa necesaria que hablasen» (Elegía I, Canto V), «por señas ofrecía su servicio» (Elegía III, Canto I).

Para los españoles fue un medio por el que conocieron a su enemigo y sus debilidades y por el que, en cierta medida, ya se demostraron superiores. Al menos, en sus testimonios aflora un cálculo premeditado y efectivo: les dimos cosas de Castilla «que sirvieron de anzuelo»; les dábamos obsequios «que el interés es gran conciliador de cariños»; mediante los regalos, «la industria» de los regalos, «consiguió la pretensión que llevó»; incluso dieron regalos «que sirviesen de disfraz a los malos intentos que tenían ocultos».

El intercambio de regalos suponía una gestualidad que vamos a analizar a continuación.

Función comunicativa de los gestos

En cualquier situación comunicativa, los interlocutores cuentan con la información verbal intercambiada —también con la omitida— y con otro tipo de información, más implítica que explícita, que es la procedente de otros códigos. Nos referimos en concreto a la expresión facial, a los gestos y a la postura. El lenguaje corporal produce una comunicación no verbal que interesa a psicólogos, a sociólogos, a antropólogos y a lingüistas. En este código no hay una delimitación en unidades concretas; por otra parte, éstas no se articulan, sino que aparecen aisladas.

Por lo tanto, no constituye un sistema. Aunque la interpretación de estas señales es arbitraria —subjetiva, cambiante—, de una interpretación repetida de gestos parecidos surge una convención estable.

Se discute sobre si hay gestos universales con un valor reconocido, pero lo que sí es seguro es que cada cultura cuenta con gestos propios. El lenguaje no verbal es en parte instintivo (frotarse la zona dolorida con la mano); en parte, es imitativo (cada miembro de la colectividad reproduce los gestos que ve en los demás); en parte es enseñado (hay convenciones sociales que favorecen la producción de gestos: poner la mano delante de la boca al bostezar; otras los desaconsejan o prohíben). En la recepción de estos signos hay interpretación, no atribución de un significado fijo. Son señales espontáneas, el emisor tiene menor control sobre ellas que sobre el lenguaje verbal; además, puede dejar de hablar, pero no de expresarse con su cuerpo. Por esto se dice que engañan menos los gestos que las palabras; el receptor duda de la veracidad del mensaje lingüístico que le llega, pero, en cambio, confía en su valoración de los datos procedentes de otros canales, como la mirada o las manos del interlocutor.

La comunicación entre los seres humanos, cuando hay presencia física de los interlocutores, se produce a muchos niveles simultáneos. Para estar en contacto con los demás activamos y utilizamos todos los sentidos. La cultura es la serie de hábitos compartidos por los miembros de una comunidad, aprendidos pero biológicamente condicionados. A cada cultura le corresponden diferentes costumbres y diferentes gestos, fuera de esas posibles señales de carácter sintomático y, en general, no reflexivas, que son comunes a todas. El conocimiento de una cultura no sólo exige el aprendizaje de su lengua, sino también el desentrañamiento de otros códigos mucho menos delimitados. Pero del mismo modo que la creatividad lingüística de los hablantes tiene el límite que establece la necesidad fundamental de ser comprendidos, el hombre ha de comportarse físicamente de manera que los demás lo reconozcan y sean capaces de prever su comportamiento expresivo y gestual. La situación, conjunto de elementos objetivos del campo exterior que rodea a los interlocutores, es informativa. Así que hay una proporción entre la economía o la acumulación de datos lingüísticos y el grado de conocimiento entre los hablantes. Si, además de ser desconocidos, los interlocutores pertenecen a grupos culturales diferentes, habrá desconcierto e inseguridad, primero para detectar las señales no verbales

y luego para atribuirles un valor, es decir, para traducirlas al propio sistema.

Tengamos en cuenta, además, que nuestra sociedad ha desarrollado sistemas sustitutorios del sistema lingüístico en su manifestación oral, que se ponen en práctica cuando aquél es inviable: los gestos cifrados de la bolsa, de las subastas o de las pistas de aterrizaje. Al margen de ellos, y en el caso de hablantes dotados de correctos sistemas fonatorios, articulatorios y auditivos, las señales procedentes de la expresión facial, los gestos, las posturas y los movimientos se suman al lenguaje verbal (en el contacto telefónico el intercambio verbal queda privado de esa información subsidiaria; así que en muchas ocasiones o en muchos hablantes esa parcialidad produce desasosiego e inseguridad).

En el contacto inicial entre españoles y nativos, tuvo que ser decisivo ese tipo de señal informativa puesto que no se contó con la posibilidad de un entendimiento lingüístico. La primera etapa fue el mutuo reconocimiento, y más que conocer la lengua del interlocutor importaba algo mucho más elemental: su acercamiento físico y la ausencia de agresividad.

Con Colón iba Luis de Torres que «sabía diz que ebraico y caldeo y aun algo de arávigo» (*Diario* de Colón, 2 de noviembre de 1492) y se suponía que iba a ser útil en Oriente. Pero de bien poco sirvieron sus conocimientos: en el desembarco de Guanahaní sólo pudieron entenderse por signos. Estaban «mudos» de voz, pero no mudos de manos y brazos y piernas, no mudos de expresión. Al advertirlo, se recurrió al entendimiento mediante gestos. Los textos hacen referencia bastante detallada a ellos. Se ha escrito que el realismo documental del *Diario* del primer viaje de Cristóbal Colón conlleva un realismo físico. Es cierto. La comunicación gestual, practicada abundantemente en la primera etapa de contacto con los indígenas, fue un lazo comunicativo primario pero relativamente efectivo. En el *Arauco domado*, de Lope de Vega, hay una escena muy dramática: los españoles han cortado las manos a un indio, Galvarino, que regresa a los suyos y dice: «por embajador me envían, / más si las manos, hablando, / ayudan tanto a la lengua, / ¿cómo os hablaré sin manos?» (la escena es del Acto 3.º).

¿Gesticuló uno de los dos grupos más que el otro? Es difícil saberlo. No sólo porque pudieron gesticular y no contarse en las crónicas, sino también porque los textos que hemos analizado, salvo cinco, fueron escritos por españoles, y quizá dieron mayor realce a los gestos que

ellos advertían que a los que ellos realizaban, o al revés. Por lo tanto, en todo lo que se presenta a continuación, no tomamos en consideración quién realiza el gesto, sino de qué es gesto, cuál es su finalidad y qué se obtiene con él.

Otra consideración previa que deseamos hacer es que los textos considerados, aunque acogidos y citados por comodidad nuestra a través del nombre genérico de «crónicas», puede decirse que relatan hechos históricos, ya relativos al pasado prehispánico, ya relativos al periodo de la conquista, o bien que describen cómo es ese Nuevo Mundo, como si se tratara de una presentación geográfica y antropológica. Aunque esta presentación dual es simplificada, y resulta difícil determinar si la narración del proceso evangelizador y el establecimiento de misiones tiene cabida en el primer o en el segundo tipo. En cualquier caso, sean dos o sean tres los tipos de relatos considerados, el lector ha de tener en cuenta que en ellos no es dado encontrar descripción y referencia a escenas de vida familiar, de juego —ni de niños ni de adultos—, de conversación amistosa, de trato amoroso. El hecho de que no las haya comporta que no haya referencia a la riqueza gestual y expresiva que conllevan estas prácticas de interacción humana.

Veremos que la referencia a la gestualidad se repite una y otra vez en unos esquemas fijos, y que no hay ni una sola referencia a lo que para nosotros es hoy familiar: una «caricia», un «apretón de manos», una «palmadita en la espalda», un «beso», un «abrazo». Sólo se usa este último término para describir la acogida que se da al cacique indio cuando se le recibe. Claro que hay referencia a padres que pierden a sus hijos y a jóvenes que se casan, y a ancianos que agonizan, y a enfermos, y a mujeres que dan a luz; a prisioneros y a torturados. Pero la visión que se da de todos ellos nunca explota las posibilidades novelescas: se informa de ello, pero no se narra. Pocas veces se encuentran las palabras «risa», «sonrisa», «parpadeo», «bostezo», «guiño», etcétera. La explotación que se hizo del canal gestual quizá fue más completo en la realidad, pues los frailes jugaron con los niños indios y así obtuvieron palabras, y los soldados españoles cortejaron a las mujeres de allí, o ellas se les acercaron, y las parejas retozarían. Tuvo que haber envidia, celos, desprecio, timidez, retraimiento, cordialidad, satisfacción. Resulta vano buscar testimonio de tales sentimientos en estos textos, tanto si fueron redactados al principio, tras los primeros avances, como si lo fueron más tarde, en el siglo XVIII, cuando sólo faltaba ya un siglo

para que muchas de esas colonias se constituyeran en países independientes.

Se ha escrito a menudo que los textos que nosotros analizamos no fueron escritos con una finalidad ni estética ni artística. Parece que es así, si comparamos la parquedad descriptiva a la que antes aludíamos con el adorno del siguiente fragmento, procedentes de *La Araucana* de Alonso de Ercilla, de fines del siglo XVI:

> Usando de mudanzas y ademanes
> vienen con muestra airosa y contoneo
> más bizarros que bravos alemanes,
> haciendo aquí y allí gentil paseo;
> como los diestros y ágiles galanes,
> en público ejercicio del torneo
> así llegan gallardos a juntarse
> y con las duras puntas a tentarse.

Hechas estas dos observaciones, podemos proceder a analizar la gestualidad y su sentido.

Algo muy primario y muy útil es «señalar». A veces la referencia es más completa: «con el dedo», «con la mano». Se señalan el cielo, unas montañas, la orilla del mar, un pedazo de tierra, un pueblo, una mujer, la popa del barco, el remo, la saeta, el arma de fuego, el cuchillo, la coraza, la barba. Si se alzaba la mano al cielo, el mensaje podía ser: «vosotros venís de ahí» o «¿venís de ahí, vosotros?» o «en el cielo está el Dios todopoderoso». Señalar montañas, mar, tierra, pueblo podía suponer que se acompañaba el gesto con su nombre. No debemos deducir que cuando la crónica dice «señalar una montaña» haya que entender que se preguntaba cómo se llegaba hasta allí, porque la forma de hacer eso hubiera sido mediante la expresión «preguntar por señas», tan frecuente. Señalar a una mujer, a un guerrero, a un anciano, sí solía constituir una pregunta sobre su identidad (¿Quién es?). Si lo que se señalaba era un objeto material (barco, remo, saeta, cuchillo, maraca, barba), deducimos de los textos que se inquiere sobre su utilidad, sobre el material del que está hecho, sobre el riesgo que su uso comporta. Hemos colocado en último lugar el sustantivo «barba» porque se sabe lo mucho que extrañó a los naturales la barba y el pelo largo de los españoles, igual que a éstos les llamó la atención la condición de imberbes de los naturales.

También es elemental «preguntar». Se hace «por señas» o «por señas y gestos». ¿Qué preguntaban los indios a los españoles por este sistema? Esencialmente quiénes eran, de dónde venían y qué buscaban. En cuanto a los españoles, necesitaban saber qué sitio era aquél, el nombre de multitud de cosas y seres, cómo habían conseguido las frutas que se estaban comiendo, dónde se encontraba algo —la disyuntiva «lejos / cerca» fue esencial—, dónde estaban los blancos. Decía Humboldt, en su narración de la expedición realizada entre 1799 y 1804 *Del Orinoco al Amazonas. Viajes a las regiones equinocciales del nuevo continente*, que para realizar sus encuestas había intentado en vano mantener una conversación seguida con los indígenas. Pero que cuando a uno se le preguntaba directamente señalando un objeto, desaparecía «su habitual estupidez» y el hombre sabía hacerse comprender con gran habilidad. Hacía, a su vez, signos de toda clase, decía palabras lentamente y las repetía una y otra vez, de modo que el alemán podía tomar notas a su sabor.

La réplica esperada a una pregunta es una respuesta. En efecto, se «responde por señas» y «se contesta por señas». Además de que «se muestra», «se dice», «se indica», «se da a entender». Creemos que estas son las fórmulas más usadas. Se da respuestas a las preguntas anteriores: somos españoles, esto es *ají*, esto es una daga, es afilada y corta; no habíamos visto nunca hombres como vosotros... Hemos procurado intencionadamente que se advierta que estas respuestas no era fácil transmitirlas, de no ser a través de la palabra.

La palabra «señas» es poco ilustradora. Indicaremos qué términos son los que se utilizaron para describir la gama de expresiones, gestos y movimientos con los que se buscaba establecer contacto y transmitir informaciones. Las palabras son: «señas», «gestos», «ademanes»; por su parte, «visajes», «meneos» y «demostraciones» pensamos que traducen la expresión del rostro. También encontramos «halagos», y «semblante» o «aspecto». Suelen aparecer combinados dos a dos: «ademanes y visajes», «señas y gestos», «señas y conjeturas», «señales y gestos». Con poca frecuencia encontramos alguna de estas palabras complementada de modo que sepamos de qué era señal esa señal. Sí es común, cómo no, «señal de paz», y la variante «señas de paz», o «muestras de paz», o «señal de respeto», pero son escasísimas las referencias del tipo de «expresión de enfado», «señal de contento», «ademán suplicante», «ojos llorosos». Ya hemos dicho con anterioridad que no hay

que buscar datos que remitan a los estados psicológicos porque no los hay, creemos que debido a la misma naturaleza del género cronístico.

Nos detendremos por un momento en un aspecto: ¿fue fácil o difícil entenderse por señas? Según el *Diario* de Colón parece que hubo una adaptación gradual: «por señas que ya entendía algo». Documentamos alusiones a la facilidad, como «señas muy patentes», «bien claras señas»; pero son igualmente numerosas las referencias a la dificultad de comprensión: «con gran trabajo», «lo que más dello se pudo alcanzar fue...», «según las señas (...) pero yo no doy mucha fe a...». Hay quien confesaba que entendía que le preguntaban algo pero no tenía ni idea de qué le preguntaban, o quien, ante un gesto, no podía esclarecer si lo decían por una cosa o por otra.

No hay que perder de vista que la comprensión, o falta de comprensión, aparte de encontrar una explicación en que el hombre europeo y el americano no se habían visto hasta ese momento, encuentra su motivo fundamental en el hecho de que, como se ha dicho antes, los gestos no forman un sistema estructurado, con una motivación natural. Sus signos no tienen valor universal; lo tienen estable, sí, y bastante duradero, pero sólo para los miembros de una misma cultura, y esa no es precisamente la circunstancia que se dio allí. Y ello dejando de lado lo que podrían considerarse universales de comportamiento, a los que, sin saberlo, al menos los españoles, que son aquellos cuyos testimonios conocemos, estaban atentos. Sigue una cita de Bernal Díaz: «no saber si creer o no; mirar el rostro por si hay mudamiento».

El testimonio que nos ha llegado de esos intercambios no verbales casi nunca es prudente; nos referimos a este caso: «la interpretación que dieron a las señas...», en el que queda patente que no se trata de que ese fuera el mensaje, sino de que eso era lo que se entendió como mensaje. La «imprudencia» a la que nos referimos reside en que, por lo general, se acepta que, mediante las señas, entienden no otra cosa sino los mensajes emitidos, es decir, que el mensaje entendido es igual al emitido. Los verbos usados para indicarlo son: «entender», «colegir», «conocer», «deducir» y «saber»; cualquiera de ellos se completa con cualquiera de los complementos ya citados: «por señas», «por indicios», «por el semblante», «por las señas que hacían». ¿Qué tipo de conocimiento se adquiere mediante la interpretación de gestos? Los indios entienden que se nos ha hundido una barca, que tenemos hambre y necesitamos comida, que somos gente de paz, que valoramos su amistad.

Los españoles entienden informaciones parecidas de los gestos de los indios: que tienen reyes, que están en guerra con sus vecinos, que son gente de paz. Es evidente, que cada cual interpretaba las señales según su deseo. Se cuenta el caso de unos españoles que viendo al indio señalar hacia occidente, suponían que señalaba la existencia de oro. Viendo al indio señalar hacia el sur imitando el sonido del agua que se estrella, creían ver y escuchar el martilleo de los que trabajaban el oro. En este caso el contraste con la realidad no causaba más que un sentimiento de frustración. Hubo ocasiones en las que la mala interpretación podía acarrearles a unos y otros muy malas consecuencias. El caso se dio más de una vez, pero remitiremos a un testimonio de algo acaecido en el tercer viaje de Colón, es decir, entre 1498 y 1500. El Almirante mandó a sus hombres que organizaran un baile en el castillo de popa, para regocijo de los indios que rodeaban la nave en sus canoas. Al oír la música y contemplar el baile, los indios lo tomaron por señal de guerra. Al momento dejaron los remos, pues se habían sentido desafiados: echaron mano a los arcos y a las flechas, y arrojaron sobre los atónitos españoles una nube de flechas.

A través de las señas también se canalizaron órdenes. Nos parece que es más común en los textos que sean los españoles los que transmiten las órdenes. Se usan los verbos «mandar», «advertir», «hacer señal que...», «decir», todos seguidos de los complementos antes citados. Las órdenes son de este tipo: que se vayan, que se detengan, que no disparen, que llamen al cacique. Tras otros dos verbos, «llamar» y «atraer» se hallan frases del tipo de «que se acerquen», «que se vengan donde nosotros estamos», «que compartan nuestra comida». Relacionadas con las indicaciones de órdenes están las frases en las que interviene «dar confianza», «dar permiso», «dar señas de rendirse».

Estamos refiriéndonos a señales de interpretación concreta e inmediata. Unas informan sobre el entorno, otras son relativas al comportamiento físico del receptor.

Al margen de las anteriores están las que aspiran a crear un clima de entendimiento. Ya dentro de esta clase de señales algunas citas hacen referencia a modos muy generales de manifestar una actitud: presentarse, ir descalzos en señal de humildad, tomar las manos a uno en señal de amistad. Sentimientos parecidos podían traducirse en la cultura de los indios a una señal que les resultara incomprensible a los españoles.

Cuando los incas usaban el nombre de la divinidad, hacían muestras de acatamiento, que consistían en encoger los hombros, inclinar la cabeza y el cuerpo, levantar las manos abiertas, alzar los ojos al cielo para bajarlos después, dar besos al aire. ¿Entenderían los españoles que se trataba de muestras de suma reverencia?

Más interesante es reflexionar sobre si los españoles captaron gestos de burla, es decir, gestos realizados con una doble intención. Algunas palabras de este tipo sí aparecen: «los indios alzan la bandera tres veces, como les dicen, en burla», «hacen la perneta en señal que los tenían en poco», «escupían en señal de maldición», «visajes y demostraciones en señal de menosprecio», «meneos y visajes hechos por vía de escarnio». Es difícil saber si era burla y escarnio o se trataba de manifestaciones lúdicas, escenificadoras, por parte de los indios.

Vamos a interesarnos ahora por los casos en los que el texto es muy explícito. Al tiempo que alude al gesto y lo describe, se explica el valor que se le da, es decir, el mensaje que transmite. Hay unas escenas muy gráficas, con gestos reproductores y evocadores de acciones: «con gestos de manos, ojos y cabeza dio a entender que se habían comido a sus compañeros», «con las manos atadas en señal que merecían la muerte»; dos hombres mostraban lo que les faltaba del cuerpo para dar a entender que se lo habían comido los caníbales; unos hombres que tenían una ballesta la mostraron: los matarían con ella; unos hombres querían rendirse y pusieron las armas en el suelo. Otro caso: los españoles preguntaron para qué era una cosa. Los indios, con señales, dijeron que para encender fuego. Tomó un indio una pluma de las que llevaba y utilizándola a modo de yesca, sacó fuego con el pedernal. Aunque sean fácilmente comprensibles, el cronista las explica: «los indios señalaron con las manos si veníamos de donde sale el sol», o hacían gestos con un dedo hacia arriba creyendo que bajaban del cielo. Pero en otras la diferencia de cultura repercutía en la gestualidad: era señal de alegría, para unos indios, poner la mano en la boca dando golpecillos. Taparse los ojos significaba que no conocían la tierra por la que los españoles preguntaban, dar una palma con la otra era promesa de las mujeres indias de que prepararían pan y tortas.

Parece que la información que transmita un gesto ha de ser momentánea, es decir, que esté aislada y no pueda articularse con otra. El contraste de los textos no confirma esta impresión, antes bien, parece demostrar que por un canal gestual se encadenaron informaciones y se

mantuvieron conversaciones, con intercambio encadenado de información por ambos lados. Vamos a exponer uno a uno los casos que nos han parecido relevantes y los presentaremos por orden cronológico de las obras a las que corresponden.

Dos ejemplos proceden del *Diario* de Colón. En el primero, el Almirante, mostrando conchas, preguntó a los indios dónde las pescaban; ellos, por señas, indicaron hacia poniente. En el segundo, el indio que ya llevaban consigo los españoles tomó la ballesta de un español y la mostró a los indios, luego tomó una espada y la sacó de su vaina. El Almirante entendió que les decía que los españoles los matarían a todos. El primer caso es muy fácil; en el segundo, Colón pudo entender ese mensaje y ser otra la realidad.

Un ejemplo de Bernal Díaz del Castillo: las indias agitan las mantas en señal de paz y dan palmas, informando de que cocerán pan y tortitas (gesto ya visto). Por su parte, Cortés anima a los principales a que se acerquen a él.

Dos ejemplos sucesivos de Cabeza de Vaca. Uno: los indios emiten voces y encienden fuegos. Aparecen naturales en la costa, los españoles agitan una bandera blanca en señal de paz. El otro ejemplo: los naturales dan voces y saltan con las manos en alto, van desarmados, los españoles repiten esa misma señal de paz.

Un caso sacado de Cieza de León: los españoles les dan a entender que han de reconocer como señor al rey de España, y les ponen en la mano una bandera que han de alzar en señal de obediencia. Ellos la alzan por tres veces, riéndose en burla (gesto ya comentado). La razón, dice el cronista, es que no creen que en el mundo haya señor más poderoso que aquel al que ellos respetan.

Un ejemplo procedente de Sarmiento de Gamboa: los indios piden a los españoles que se acerquen y para llamarlos de paz levantan una bandera blanca. Los españoles responden.

Un ejemplo de Pedro de Aguado: el indio dice que qué quieren. Los españoles le muestran un pedazo de hierro; él hace que no. Se le muestra una paila; él la frota y la huele, ve que no es oro (interpretación del cronista) y dice que no. Le muestran otras cosas y él siempre dice que no. Por fin, se le muestra una sortija de oro; sí, contesta el indio, de esto hay mucho hacia la izquierda.

¿Qué conclusiones pueden sacarse de las cortas y fragmentarias historias anteriores? ¿Hubo realmente comprensión, o lo que leemos en

los textos es una versión de los hechos tamizada por una interpretación interesada, la del español? Es arduo y comprometido contestar. Creemos que, sea como sea, son buena prueba de que el intercambio gestual no fue algo tan elemental, sino que solucionó situaciones comprometidas, evitó posibles peligros de consecuencias funestas, y favoreció encuentros de clima amistoso.

Por otra parte, a lo largo de esta exposición, estamos partiendo de la base de que no había posibilidad de intercambio verbal, porque no se conocían ni los mínimos rudimentos de la lengua, situación que veremos más adelante. Recurrieron a la solución de los gestos no sólo los soldados y los colonizadores, sino los religiosos para iniciar su tarea evangelizadora. Mientras los frailes se afanaban por saber algo de las lenguas indígenas, recurrieron a los gestos y movimientos del cuerpo, al igual que utilizaron, potenciándolos, los medios gráficos a los que los naturales, que practicaban la técnica de los jeroglíficos, estaban avezados. Sabemos que Jacobo de Testera, franciscano, utilizó la vieja técnica azteca del jeroglífico, y así hizo plásticos los temas fundamentales de la instrucción religiosa. El mismo Motolinía cuenta cómo confesor y confesado tenían una paja, con la cual apuntaban los signos que figuraban los pecados, en un sistema análogo al de los ideogramas usados en época prehispánica.

A continuación abordaremos la presentación de las señales de contenido no tan inmediato como el de las anteriores. Las había de interpretación concreta. Mucha de la información intercambiada entre españoles y nativos tenía que ver con los productos. Unos eran necesarios para sobrevivir (comida, ropa); otros eran codiciados por naturales y extranjeros, si bien no eran los mismos.

A través de determinadas señales se describe el tamaño de los objetos y productos: el indio señala la popa de la carabela, hay pedazos de oro así de grandes. Se describe la utilidad: el indio dice que el *«almáçiga»* es buena para el dolor de estómago.

Interpretación más abstracta tienen los gestos con los que se quieren referir cosas sucedidas, venturosas o desdichadas: enfermedad, cautiverio, muerte; dolor y hambre.

El cronista interpretó las señales de contenido mucho más abstracto. En una ocasión, Cortés desea desmentir la naturaleza divina de los españoles. Alza las vestiduras y muestra su cuerpo; luego él mismo se toca los brazos y el cuerpo. Las palabras que acompañaban esta ges-

tualidad, palabras que los indios no comprendían, eran, más o menos, que él era de carne y hueso, mortal y palpable como ellos, y que les habían mentido los que les dijeron que eran divinos.

Como es de suponer, la ausencia de canal de comunicación verbal no impidió que el celo les arrastrara a explicar por señas las verdades fundamentales. El texto pertenece a Cabeza de Vaca: «que en el Cielo avía un hombre que llamávamos Dios, el cual avía criado el cielo y la tierra, y que éste adorávamos nosotros y teníamos por Señor y que hazíamos lo que nos mandava y que de su mano venían todas las cosas buenas».

Tan complejo es este mensaje y tan fácil de que no hubiera señas, ademanes ni visajes capaces de traducirlo y comunicarlo a los naturales que es de suponer que se recurriera a ese sistema sólo en caso de no conocer nada de la lengua ni disponer de intérprete. En efecto, así está explicado en los textos: si no había intérprete, se daba a entender por señas; no había suficientes intérpretes, por eso se hacían señas; habían de decirlo por señas porque el intérprete no entendía la lengua mexicana; aunque no había intérpretes, procuraron saberlo por señas. Cuenta Muñoz Camargo que algunos religiosos sólo podían predicar acerca de la existencia del cielo y del infierno. Para indicar el infierno señalaban «la parte baja de la tierra con la mano», y decían que allí había fuego, sapos y culebras. Luego alzaban los ojos al cielo, «diciendo que un solo Dios estaba arriba, ansí mismo apuntando con la mano».

En cuanto fue posible un mínimo intercambio verbal, se usaron a la vez palabras y gestos. Veamos cómo son las referencias encontradas: «pedir con señas y voces», «hablar con palabras y señas», «preguntar por señas y palabras», «llamar con meneos y palabras», «responder en español y por señas». A veces se pone de relieve que las señas eran más seguras que las mismas palabras. Un ejemplo muy llamativo es el de los guías que daban grandes muestras de temor «con palabras y señas y con la palidez de los rostros». Todo valió a la hora de hacerse entender, y el mismo Cabeza de Vaca se maravilló de que unos preguntaran y los otros respondieran como si de verdad se hablasen. En último lugar introducimos una referencia al texto de Lozano: los naturales se llamaban y respondían con un silbo; luego uno llamaba al otro por su nombre, «que es maravilloso modo de entenderse».

Tras la etapa de desconocimiento total de la lengua del otro hubo posibilidad de usar el reducido número de palabras que cada cual conocía de la otra lengua.

Rituales

En los textos estudiados se hace referencia a ritos y tradiciones que el hombre europeo no conoció hasta relacionarse con los naturales de América. Hubo que hacer un aprendizaje. Ya hemos visto cómo la música y el baile representaban muestras de cordialidad y alegría para los que las hacían, pero preparación para la guerra para los que las contemplaban. Los españoles debieron de descubrir con sorpresa que poniéndose mantas coloradas y tiñéndose los cuerpos y los cabellos con bija, los indios exteriorizaban su luto ante la muerte, como ellos hacían con negras vestiduras.

Los indios asistieron a rituales de los extranjeros: al poner los pies en tierra «descubierta» los europeos daban gracias a Dios; celebraban actos de acción de gracias cuando regresaban sanos y salvos de difíciles misiones; asistían a misas de campaña. Los naturales fueron espectadores de todas estas manifestaciones rituales del catolicismo. Y vieron cómo el extranjero se humillaba ante la cruz, dos maderos superpuestos perpendicularmente. Lo que proponemos es algo que les ocurrió a los portugueses.

Pero Vaz de Caminha formaba parte de la expedición dirigida por Alvares Cabral que arribó a las costas de Brasil el día 22 de abril del año 1500. La carta que dirigió al monarca don Manuel desde la nao llamada Terra da Vera Cruz se ha considerado «el acta oficial del nacimiento del Brasil». El jueves 30 de abril el capitán decidió que al día siguiente, viernes primero de mayo, plantaran la cruz, se pusiera toda la tripulación de rodillas y la besara, para que los naturales «vieran el acatamiento que le teníamos».

De buena mañana desembarcaron río arriba, y eligieron un lugar que fuera bien visible para hacer el hoyo. Luego embarcaron río abajo en busca de la cruz, y regresaron con ella «con los religiosos y sacerdotes delante cantando a modo de procesión». Colocaron la cruz «con las armas y la divisa de Vuestra Alteza», y armaron un altar. Allí se ofició la misa ante unos 50 ó 60 indios. Los portugueses se levantaron (¿estaban sentados en el suelo?) en el Evangelio, y alzaron las manos. «Ellos se levantaron como nosotros y alzaron las manos». Cuando levantaron la Sagrada Forma, los portugueses se arrodillaron, y ellos lo mismo. Y los vieron comulgar, que ellos juzgarían «comer». Acabada la misa, el cura habló. Tras el sermón, uno trajo cruces de estaño y se las pusieron

al cuello a cada uno, mirando de que primero la besaran y levantaran las manos.

Y relata el autor de la carta que el ver la actitud predispuesta de los naturales y su voluntad de hacer lo que ellos hacían «a mí y a todos pareció, a esta gente no le falta otra cosa para ser cristiana, sino entendernos, porque tomaban aquello que nos veían hacer, como nosotros mismos». Hasta aquí da muestra de contento, confianza y, cómo no, de una ingenuidad que a nuestros ojos se agiganta en la frase siguiente: «por donde nos pareció a todos que no tienen ninguna idolatría ni adoración».

Aprovechamos esta circunstancia para aludir a la reacción que provocaba en los indios un hecho de la naturaleza como son los eclipses. Cuenta Aguado que hubo un eclipse de luna. Conforme a las supersticiones, lo tenían por mal pronóstico y señal, como si hubiese de sobrevenir hambre o mortandad, y le tiraban palos y piedras, dando golpes a los árboles con las macanas.

Hernando Colón, en su relato sobre el Almirante, cuenta que éste se valió de un eclipse. Así lo hicieron: llamaron a los indios principales. El día antes del eclipse les dijo, por el intérprete, que ellos eran cristianos y que creían en Dios. El «cuida de los buenos y castiga a los malos». Y Dios estaba irritado con los indios porque veía que traían pocos bastimentos a cambio de los rescates de los españoles. Por eso Dios les enviaría una grandísima hambre y peste. Habría en el cielo una señal evidente. Les aconsejó que estuvieran atentos a la salida de la luna. Los indios se retiraron. Cuando se produjo el eclipse,

> les causó tan enorme asombro y miedo, que con fuertes alaridos y gritos iban corriendo, de todas partes, a los navíos, cargados de vituallas, suplicando al Almirante rogase a Dios con fervor para que no ejecutase su ira contra ellos, prometiendo que en adelante le traerían con suma diligencia todo cuanto necesitase.

Vemos cómo el europeo se vale de sus conocimientos para condicionar el comportamiento del nativo hacia él.

La bandera blanca fue señal de paz compartida por españoles e indios. Los indios de Moctezuma llevaban unas varas muy largas y en cada vara había colocada una bandera fabricada con una manta de algodón blanca. Las enarbolaban al tiempo que llamaban a los españoles. Parecían señales de paz. A estas señales de paz, los españoles respon-

dían también con banderas blancas, sobre todo si estaban lejos unos de otros. Cuando por ambas partes se habían mostrado ostentosamente las banderas blancas, se iniciaba la aproximación física real. Un ejemplo muy poético es el del dueño de una estancia que mandó aviso a un indio con un «pedazillo» de hoja de un misal roto puesto en una caña hendida.

Los españoles aprendieron que los principales, para expresar amor y estima al invitado, ponían a sus hijos a servir a la mesa; que un cacique que estaba deseoso de demostrar una actitud pacífica, se prestaba a entregar a los españoles a un hijo como rehén. Que otra señal de aprecio consistía en entregar una india al español para su solaz. Los españoles se sorprenderían de que dar una flecha fuera señal de amistad, de que tener los arcos en las manos y elevarlos en el aire fuera señal de paz, de que morder un pedazo de tela indicara una extremada ira.

Así mismo aprendieron que era costumbre gritar dándose palmadas en la boca; que en ocasiones ponían las manos en el suelo, hacían reverencias, besaban el suelo y quemaban copal. Con todo, tuvo que transcurrir un tiempo antes de que el español evitara ciertos gestos que no parecían bien recibidos. Así Cortés se disponía a abrazar a Moctezuma cuando sus acompañantes se apresuraron a detenerlo, diciéndole que no lo hiciera, pues ellos lo tomarían como desprecio.

La utilización del humo como llamada ha adquirido para nosotros un valor simbólico. El hecho de que se practicara siglos después en América del Norte, y de que el cine lo reprodujera tan a menudo ha contribuido a ello. Dicen los textos que los españoles veían a unos indios hacer grandes «ahumadas» y a otros contestarles haciendo otras, que las «ahumadas» se continuaban de pueblo en pueblo hasta que el aviso llegaba allí donde se quería mandar. Así las «ahumadas» se repetían río arriba. Se avisaban según el número y su forma. Otros autores hablan de «hogueras» y de «fuegos». Cuando los españoles las veían arder, sabían que habían sido localizados. Es decir, que también para ellos el fuego fue señal informativa. Azara califica el sistema de «telégrafo». De Lozano es la mejor cita que hemos encontrado: «se comunicaban y hablaban como hijos de la confusión gentilicia, con lenguas de humo que es la seña con que de lejos se entienden».

Los rituales que los españoles vieron practicados entre los indios tuvieron que compartirlos, si deseaban sacar algún provecho de su integración. Nos referiremos a un caso muy concreto. Había muerto al-

guien y no dejaban a los religiosos que lo enterraran. Los indios bailaban alrededor de él sin cesar, lloraban y se arrojaban sobre el cadáver. Todas las súplicas y razonamientos del sacerdote fueron vanas, hasta que decidió arrojarse a su vez sobre el cadáver y llorar desconsoladamente. Es decir, hacer exactamente lo que veía que hacían los indios. Tal actitud, nos dice el cronista, conmovió el ánimo del cacique, que no sólo permitió que se enterrara el cuerpo, sino que además prometió que no mataría a nadie más. Claro que no todo se copió. A lo largo de los textos consultados, que abarcan tres siglos, la bebida llamada «chicha» recibe casi como único apelativo «brevaje»; apenas se la llama «bebida». Si se la llama «bebida» viene a continuación algún adjetivo cargado de connotación despectiva. De modo que el español no se acostumbró a esos inacabables parlamentos en los que se tomaban importantes decisiones, en los que se alternaba el canto con el baile y con la discusión, y que concluían invariablemente en una borrachera de chicha.

Escritura y oralidad: el cultivo de la memoria; los *quipus*

Dado que nuestro propósito, en este capítulo, es analizar las señales conmunicativas que establecieron un puente entre naturales y extranjeros al margen del intercambio verbal, cuando éste no fue posible, vamos a ocuparnos de la reacción de los indios ante los libros o las muestras de letra impresa a que tuvieron acceso. Buen testimonio, inicial, es el de Pedro Mártir de Anglería en las *Décadas*. Dice en la tercera cuando un indígena reacciona así ante la letra escrita: «¿También vosotros usáis de caracteres con los cuales os entendéis estando ausentes? Pero miró el libro y vio que no eran las letras de su país». Otro testimonio en la Cuarta *Década*: «Caracteres muy diferentes de los nuestros: dados, ganchos, lazos, tiras y estrellas... entre líneas hay trazadas figuras (...) parece que allí están escritos los hechos de los antepasados». La misma reflexión en la siguiente cita, de la quinta *Década*: «Yo creo que son libros (...) habiendo visto en los obeliscos de Roma cosas así que se toman por letras, y hemos leído que los caldeos tenían esa manera de escribir». Estas citas muestran la sorpresa de unos y otros ante diferentes sistemas de codificación. Decía Antonio de Pigafetta: «Y escribí bastantes palabras de su lengua. Cuando el rey y los otros

me vieron escribir y que después repetía, leyéndolas, sus palabras, quedaron atónitos».

Debemos acordarnos de que los españoles se encontraron con imperios que no conocían la escritura como transmisora de mensajes equivalentes a los orales. La palabra que entre ellos era la privilegiada no era la palabra escrita, sino la palabra memorizada, citada una y otra vez, dotada de carácter ritual: la palabra era la memoria social.

Es probable que en Mesoamérica haya existido un sistema primitivo de escritura, mediante signos, jeroglíficos y números. La escritura ideográfica estaba más desarrollada entre los aztecas. Los signos funcionaban como pictogramas (representación más o menos fiel de la realidad), como ideogramas (representación simbólica) o como fonogramas. En el Perú había dos tipos de representaciones que tenderían a ser escrituras. Primero, los «pallares», tipo de judía o haba grande. Más tarde, desde el siglo XIV, la *escritura inca* llega a distinguir entre 294 signos, que se combinan según el color y la posición.

En la crónica de Huamán Poma de Ayala se contienen dos reflexiones muy sugestivas. La primera encierra una duda acerca de la verdad que pueden contener las historias registradas en los quipus:

> me quise bolver atrás, juzgando por temeraria mi entención, no hallando supgeto en mi facultad para acavarla conforme a la que se devía a unas historias cin escriptura nenguna, no más de por los quipus (cordeles con nudos) y memoria y rrelaciones de los yndios antigos de muy biejos y biejas sabios testigos de vista, para que dé fe de ellos.

En la segunda cita, resulta patente la prioridad que concede a la letra escrita de los recién llegados: «Estos tenían tanta avilidad, pues que en los cordeles supo tanto, ¿qué me hiciera si fuera en letra?».

Lo que se deduce de la lectura de los textos es que a los españoles les sorprendió el uso de pictogramas y de ideogramas con los que se dirigían a ellos ante la imposibilidad de hablar («me trajo cierta figura en un papel del de su tierra», «para que los creyeran trajeron la figura de un navío en un papel», «en un paño blanco grande le muestra la figura de los pueblos»). Hablando de México, dice el padre Acosta que sus librerías y sus historias y calendarios era cosa digna de verse. Las que tenían imagen propia, las representaban reproduciendo esa imagen; las cosas que carecían de imagen, las representaban buscando algún carácter significativo.

También las plasmaron los *quipus* del reino inca. Según explica el mismo Acosta, eran unos memoriales o registros hechos de ramales, en que diversos nudos y diversos colores significan cosas diferentes. O sea, que para diferentes temas (guerras, ceremonias, tributos) había diversos ramales, y en los manojos que formaban, nudos y nuditos, e hilos atados, de diferentes colores: «tantas diferencias, que así como nosotros de veinte y cuatro letras guisándolas en diferentes maneras sacamos tanta infinidad de vocablos, así éstos de sus ñudos y colores, sacaban innumerables significaciones de cosas». Había *quipus* de hilo, de pedrezuelas, de granos de maíz.

Otra faceta de los indios con la que no contaban los españoles, y que guarda relación con lo anterior, era la memoria que habían ejercitado. En el imperio azteca, la tradición se almacenaba en la memoria, y los ancianos la transmitían a los muchachos. Había escuelas para este fin; de esta suerte la historia se conservaba por tradición oral tan completa e inalterada como si se hubiera registrado por escrito. Dice Antonio de Solís en su *Conquista de México*:

> el ordinario asunto de sus canciones eran los acontecimientos de sus mayores, y los hechos memorables de sus reyes; y éstas se cantaban en los templos, y enseñaban a los niños para que no se olvidasen las hazañas de su nación: haciendo el oficio de la historia con todos aquellos que no entendían las pinturas y los jeroglíficos de sus anales.

También Fernández de Oviedo, en el *Sumario*, alude a que se hacía que los hijos aprendieran de memoria y pudieran corear cómo fue la muerte de los antepasados.

A los religiosos españoles esta capacidad les fue de utilidad, pues una vez enseñados los niños, ellos mismos podían repetirla incansablemente al resto de los naturales. Así tomaban en pocos días las oraciones. Cuenta Mendieta que el que enseñaba iniciaba con *Pater Noster* y respondían los demás a coro. Y seguía el enseñante con *qui est in coelis*, y respondían los aprendices, y así hasta el final. Más graciosa es la observación de Motolinía, que realza tanto la memoria de los que cantan que explica que, si mientras están cantando cae el libro o pasan más hojas de la cuenta, siguen cantando como si nada ocurriera. Y que si el libro está sobre la mesa, cantan igual de bien los que lo tienen de frente como los que quedan a los lados, o los que lo ven del revés.

Las crónicas de Cieza de León, La Gasca, Betanzos, Sarmiento de Gamboa y Molina se nutrieron de las historias de los incas recogidas en quipus. Fueron cuatro *quipucamayos* los que salvaron la primera historia de los incas. El virrey Antonio de Mendoza decidió el trabajo. Los quipus del Cuzco habían sido destruidos por los partidarios de Atahualpa, que quisieron exterminar la estirpe de Huáscar. El proceso seguido fue el siguiente: los cuatro viejos ordenaron y estudiaron los cordones; declararon su contenido por separado. Luego los agruparon en una sola narración. Francisco Villacastín y Juan de Betanzos escribían en castellano lo que los viejos narraban. Les ayudó un indio ladino, Pedro Escalante.

En su afán evangelizador, los religiosos no tardaron en ver que les servirían de mucho todos los métodos pedagógicos que sacaran provecho de lo que era conocido de los indios. Se han llamado los «métodos audiovisuales» de los primeros misioneros. Aparte de las estampas llegadas de España usaron mucho los lienzos. En ellos pintaban los artículos de fe, los diez mandamientos, los sacramentos, los principios de la doctrina cristiana. El predicador hablaba señalando con un bastón lo que les interesaba. No extrañaba a los nativos,pues se basaba en su propio sistema de representación pictográfica. Se confeccionaron pequeños catecismos pictográficos. Fray Bernardino de Sahagún preparó uno. Entre 1547 y 1558 recogió en Tepepulco unos portentosos materiales. El señor de Tepepulco era Diego de Mendoza, noble náhuatl hispanizado. Él designó los ancianos que trabajaron con Sahagún. Fray Pedro de Gante confeccionó otro. De hecho, aprovecharon una técnica precolombina, pero ellos la difundieron para recuerdo de temas religiosos.

Fray Jacobo de Testera, al no poder adoctrinar a los indios en su idioma, se valió de lienzos pintados en los que se representaba mediante figuras los temas de la doctrina católica. Expuestos ante los ojos de los indios, él narraba al tiempo que un indio ladino lo traducía a la lengua de los demás. Se ha llamado «escritura testeriana» a los mnemónicos iconográficos que formaban los náhuas, tras la conquista, para aprender y recordar las oraciones cristianas que les enseñaban los misioneros. Aparte de escribir, así, a su modo, las oraciones fundamentales, fue un modo de agilizar las confesiones. Cuenta Acosta que en el Perú vio a un hombre que, para confesarse, traía pintados cada uno de los diez mandamientos. Una vez allí hacía junto a los dibujos ciertas señales, que venía a ser la cifra que decía el número de veces que había

pecado contra aquel mandamiento. También Motolinía recomendó que se confesaran por este sistema, dado que lo entendían y conocían, al tratarse de su sistema de escritura. Los unos apuntando con una paja y él con otra, para ayudarlos, empleaban muy poco tiempo para la confesión.

En el Perú se confesó recurriendo los indios al *quipu*. Además de Poma de Ayala, lo cuenta Acosta. Vale la pena reproducir sus palabras:

> yo vi un manojo de estos hilos, en que una india traía escrita una confesión general de toda su vida, y por ellos se confesaba, como yo lo hiciera por papel escrito, y aún pregunté de algunos hilillos que me parecieron algo diferentes, y eran ciertas circunstancias que requería el pecado para confesarse enteramente.

Todo lo visto hasta ahora, guarda relación con la reacción de los españoles ante un tipo de señales visuales que no conocían antes de la llegada al Nuevo Mundo, si no eran personas cultas que tenían información sobre técnicas de escritura de otras culturas.

Reacción de los indios ante el papel escrito

Volvamos ahora al punto de partida y reflexionemos sobre la sensación que nos cuentan los cronistas que tuvieron los indios ante el papel escrito de los europeos. En la presentación que hace León-Portilla de la *Relación* de Titu Cusi Yupanqui se describe así a los conquistadores: «Y también los llamaban así porque les habían visto hablar con unos paños blancos como una persona hablaba con otra, y esto por leer en libros y cartas». La veneración por el papel escrito y, sobre todo, por su función comunicativa, queda puesta de relieve en el *Sumario* de Fernández de Oviedo:

> cuando algún cristiano escribe con algún indio a alguna persona que está en otra parte o lejos de donde se escribe la carta, ellos están admirados en mucha manera de ver que la carta dice acullá, lo que el cristiano que la envía quiere, y llévanla con tanto respeto o guarda, que les parece que también sabrá decir la carta lo que por el camino le acaece al que la lleva; y algunas veces piensan algunos de los menos entendidos de ellos, que tiene ánima.

La incomprensión, pues, no excluía el respeto; al contrario, tuvieron las cartas por cosas de valor y dignas de crédito. Cosas que ellos no tenían. Dice Cortés: «pidiéronme una carta; y aunque ellos no habían de entender lo que en ella iba, sabían que entre nosotros se acostumbraba y que llevándola ellos los de la ciudad les darían crédito. Pero yo con las lenguas les di a entender lo que en la carta decía». Otro testimonio es el de Bernal Díaz: «demandaron cartas para dos pueblos sus comarcanos, nuestros amigos, para que les fuesen ayudar. Las cartas en aquel tiempo no las entendían, mas bien sabían que entre nosotros se tenía por cosa cierta que quando se enbiavan eran como mandamientos o señales que les mandávamos algunas cosas de calidad». La fascinación aumentó cuando ellos pudieron escribirlas. Lo cuenta Motolinía: «Deprendieron a leer brevemente así en romance como en latín, y de tirado y letra de mano. Apenas hay carta en su lengua, de muchas que unos a otros se escriben, que como los mensajeros son baratos, andan bien espesas; todos las saben leer, hasta los que ha poco que se comenzaron a enseñar». Sin embargo, la rareza de algo anotado en un papel debió de persisitir muchos años, pues Lozano, en el siglo XVIII, cuenta que como los religiosos hubiesen anotado en un papel algo de la doctrina, los indios se agitaron pensando que era un aviso para los españoles del Paraguay. Y el miedo les llevó a visitar al cacique don Martín. Éste, por medio de un intérprete en el que tenían confianza, les leía lo que contenía el papel, todo lo que ponía: el texto de la señal de la Cruz, algunas preguntas del Catecismo... Sólo así se tranquilizaron los exaltados ánimos de los naturales.

El mejor ejemplo de una reacción de incomprensión por parte del indio, lo brinda la escena en la que Pizarro mandó a fray Vicente de Valverde, dominico, que fuese hasta Atahualpa, con el intérprete Felipillo, y le instase a deponer las armas. El dominico le dijo al indio que él estaba al servicio de Dios, predicaba su ley y hacía lo posible para que reinara la paz. Mientras decía esto sostenía el breviario en sus manos. Atahualpa parecía oirlo como con aire de burla y a través del indio lengua pidió el libro. Lo que ocurrió a continuación, dejaremos que lo refieran Cieza de León, por una parte, y Huamán Poma de Ayala, por la otra:

> (...) pidió a fray Viçente el breviario. Púsoselo en las manos, con algún reçelo que cobró de verse entre tal gente. Atabalipa lo miró e re-

> miró, hojeólo una vez y otra. Pareciéndole mal tantas hojas, lo arrojó en alto sin saver lo que era —porque para que lo entendiera avíanselo de dezir de otra manera; más los frailes por acá nunca predican sino donde no hay peligro ni lança en hiesta. Y mirando contra fray Viçente e Felipillo les dijo que dijesen a Pizarro que no pasaria de aquel lugar donde estava hasta que le volviesen y restituyesen todo el oro, plata, piedras, ropa, indios e indias con todo lo demás que avían robado.
> Responde fray Visente que le avía dicho evangelio, el libro. Y dixo *Atagualpa*: 'Dámelo a mí el libro para que me lo diga'. Y ancí se lo dio y lo tomó en las manos, comensó a oxear las ojas del dicho libro. Y dize el dicho Inga: '¿qué, cómo no me lo dice? ¡Ni me habla a mí el dicho libro!' hablando con grande magestad, asentado en su trono, y lo echó el dicho libro de las manos el dicho *Unga Atagualpa*.

El valor atribuido al papel blanco en el que los blancos dibujaban tuvo que ser muy estable, a pesar de que los naturales aprendieran a hablar su lengua y a pesar de que algunos, también, dominaran la lectura. Porque a las escenas anteriores se suma otra que tiene lugar a principios del siglo XX y tiene como escenario la Tierra de Fuego. E. Lucas Bridges en *El último confín de la tierra* narra dos sucesos muy pertinentes. En uno, el indio ona Halimink había insistido en trazar unos aparentes jeroglíficos en una libreta de notas del capitán británico Nichol. Al recibirla el capitán, interpretó los ademanes del indio como una petición de que firmara al pie de lo trazado por el indio. La realidad era muy diferente: el indio deseaba que el capitán redactara una carta en la que se diera detalle del lugar y circunstancias de un naufragio ocurrido.

El otro suceso es muy sugerente. Se acercó a E. Lucas Bridges un mensajero indio con una hoja de papel cubierta de garabatos; Bridges la examinó, decidió que aquello no era escritura, y que no podía leerse. El texto dice que el mensajero dobló la carta con cuidado, y salió en defensa del que la había escrito. Argumentaba que su autor, Martín, escribía muy bien; prueba de ello era que el anterior dueño sí sabía leer sus cartas a la perfección. Las cosas quedaron así durante un tiempo; corría la voz de que el amo no sabía leer, y de que Martín sabía escribir.

Tiempo después todo se aclaró: lo que hacía Martín era tomar una hoja de papel, pensar intensamente en lo que quería decir y, luego, garabatear. Creía, sinceramente, que sus pensamientos quedaban refleja-

dos en el papel por la intensidad de su voluntad. Y creía, consecuentemente, que otra persona podía traducir esos pensamientos a palabras.

En el proceso de comunicación entre españoles e indios habría un momento de estupor. Pero el deseo de conocer, de darse a conocer, la necesidad de alimentarse, de cobijarse, el cumplimiento de los propósitos tuvieron que espolear a los españoles a buscar un modo de conseguir un entendimiento relativo. Por una parte, se practicó el sistema de intercambio de presentes, en señal de paz, y el intercambio de productos, para el mutuo abastecimiento.

Por otra parte, se dotó a la expresión y a los gestos de tanta información como pudieran transmitir: desde lo más elemental —señalar— hasta lo más abstracto —papel de la Corona, existencia de una Providencia—. Se dio contenido a los ritos y ceremonias, se participó en ellos, acercándose unos a otros. Con todo, hubo sentimientos de extrañeza ante lo que era práctica habitual: el papel escrito de los españoles frente a los modos de conservar la información que los naturales utilizaban.

Bibliografía

Son de interés los catálogos y los tratados de lenguas indígenas citados en el capítulo anterior.
Hay bastantes monografías que tratan de la comunicación entre españoles y nativos.
Unos lo hacen de modo general:

J. L. Buffa, «Política lingüística de España en América», Romanica, 7, 1974, pp. 7-47.

G. Haensch, «La comunicación entre españoles e indios en la Conquista». Miscel.lània Sanchis Guarner, *Quaderns de Filologia* (Universitat de València), II, 1984, pp. 157-167.

R. Konetzke, «Die Bedeutung der Sprachenfrage in der Spanischen Kolonisation Amerikas», Jahrbuch für Geschichte von Stadt, *Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, Köln, 1, 1964, pp. 72-116.

J. L. Rivarola, *Lengua, comunicación e historia del Perú*, Lumen, Lima, 1985.

J. L. Rivarola, *La formación lingüística de Hispanoamérica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1990.

F. Silva-Santisteban, «El significado de la conquista y el proceso de aculturación hispano-andina» en *Proceso histórico al conquistador*, Alianza, Madrid, 1988, pp. 129-151.

Se refieren a la comunicación mediante gestos:

E. Martinell Gifre, *Aspectos lingüísticos del Descubrimiento y de la Conquista*, CSIC, Madrid, 1988.

J. Romera Castillo, «Rasgos kinésicos en el 'Diario' de Cristóbal Colón» en *Literatura hispánica. Reyes Católicos y Descubrimiento*, PPU, Barcelona, 1989, pp. 115-124.

Tratan de la comunicación entre religiosos y naturales:

R. M. Batty, «Las órdenes mendicantes y la aculturación religiosa a principios del México colonial», *América Indígena*, XXVIII, 1, 1968, pp. 23-50.

M. Picón-Salas, *De la Conquista a la Independencia. Tres siglos de historia cultural hispanoamericana*, FCE, México, 1944.

R. Ricard, *La conquista espiritual de México* (1933), Jus-Polis, México, 1947.

R. Ricard, «Reflexiones acerca de la evangelización de México por los misioneros españoles en el siglo XVI», *Revista de Indias*, año V, n.º 15, 1944, pp. 7-25.

Aluden a la imposibilidad de una comprensión plena:

M.ª V. Calvi, «Problematica del dialogo nella 'Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España'», *Studi di letteratura ispanoamericana*, 17, 1986, pp. 7-43.

B. Scharlau, «Beschreiben und Beherrschen. Die Informationspolitik der Spanischen Krone im 15. und 16. Jahrhundert» en *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungs Geschichte Lateinamerikas* (Hrs. Karl-Heinz Kohl), Frölich-Kaufmann, Berlín, 1982, pp. 92-100.

L. Terracini, «La violenza reale: i codici del silenzo» en *I codici del silenzo*, Ed. dell'Orso, Turín, 1988, pp 13-23.

T. Todorov, *La Conquista de América. La cuestión del otro* (1982), Siglo XXI, México, 1987.

Tratan del reflejo en las obras literarias españolas de la comunicación entre los conquistadores y los naturales:

J. Campos, «Presencia de América en la obra de Cervantes», *Revista de Indias*, VIII, 28-29, 1947, pp. 371-404.

A. B. Dellepiane, *Presencia de América en la obra de Tirso de Molina*, *Revista «Estudios»*, Madrid, 1968.

G. F. Dille, «El Descubrimiento y la Conquista de América en la Comedia del Siglo de Oro», *Hispania*, 3, 1988, pp. 492-502.

A. Franco, *El tema de América en los autores españoles del Siglo de Oro*, Madrid, 1954.

N. González, «Calderón de la Barca y el mundo indígena», *América Indígena*, XX, I, 1960, pp. 25-33.

A. Miramón, «El Nuevo Mundo en el Universo dramático de Lope de Vega», *Revista de Indias*, XXVIII, 111-112, 1968, pp. 169-177.

N. de Pedro, *América en las letras españolas del Siglo de Oro*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1954.

A. Urtiaga, *El indiano en la dramática de Tirso de Molina, Revista «Estudios»*, Madrid, 1965.

V

EL PAPEL DE LOS INTÉRPRETES

La figura del intérprete

Colón no pensaba llegar donde llegó. Había partido de España con la intención de alcanzar por el oeste las Indias Orientales, para establecer una relación comercial. Iba acompañado de Luis de Torres, conocedor del árabe y del hebreo, que podría comunicarse con los naturales. Tras su desembarco, y a lo largo del primer viaje, el Almirante siguió creyendo que estaba en Oriente, y el mismo deseo y una fantasía alimentada por las fabulosas narraciones de la época, le inducirían a ver en los animales, en la vegetación, el paisaje de Quinsay y Cipango. No fue absurdo que confiara en un único conocedor de lenguas, puesto que en los viajes de descubrimiento se venía practicando con naturalidad un sistema de señas.

El Almirante Colón no entendía a los indios, ni los indios le entendían a él. Y el Almirante necesitaba obtener información de los indios. Las tropas necesitaban guías que les mostraran caminos, pero no los entendían. Más adelante, los religiosos que desembarcaron con el propósito de evangelizar a quienes encontraran, desconocían la lengua de los naturales. Y era estéril toda evangelización en español o en latín.

Cuando el inicial interés comercial se vio superado por la curiosidad geográfica y la especulación sobre una posible incorporación política de los pueblos indígenas (esto implicaba asentamiento, coexistencia con los nativos), tuvo que arbitrarse un contacto idiomático con mayores posibilidades de éxito. Este es el papel que desempeñó el intérprete, figura en estrecha conexión con el proceso de mestizaje y con el de hispanización (aculturación o transculturación), por cuanto el intérpre-

te, al tiempo que era un puente entre sistemas lingüísticos diferentes, lo era también entre las correspondientes culturas.

Sin ellos no quedaba más recurso que el intercambio de gestos, ese elemental y rudimentario lenguaje. En los textos son abundantísimas las referencias no sólo a su presencia, sino a su ausencia. Se detalla que «no teníamos lengua», «carecíamos de lengua», «no llevábamos lengua», «a falta de lengua...», y las consecuencias son la incomprensión, la desorientación, la pérdida. Acudamos de nuevo a los testimonios: «no hay a quién preguntar», «no podemos conocer lo que da la tierra», «no podemos saber más de las costumbres», «no sabemos de unos desaparecidos», «no comprendemos a los que nos hablan», «no sabemos dónde estamos», «no sabemos las intenciones de los indios». Cabeza de Vaca escribió una frase muy expresiva: «íbamos mudos y sin lengua». De modo que su ausencia provocaba frustración, sensación de miedo, y convertía la expedición en inútil («necesitábamos lengua», «buscábamos tener lengua», «bajamos a tierra para haber lengua», «fuimos a un lugar donde tener lengua»).

Es cierto que se daban a entender por señas, y que quizá esto les servía para preguntar y contestar por una dirección, por un tamaño; que podían detener a alguien con un gesto de la mano, y con otro gesto de la mano podían invitarlo a acercarse. Les quedaba la sonrisa para hablar de la paz, la expresión amenazadora para mostrarse más fuertes que los otros, y, claro está, les quedaban las piedras, los palos, las saetas y las armas de fuego. Dijo Gonzalo Fernández de Oviedo: «hablaban y como los mudos se esforzaban en dar a entender lo que decían».

También los mismos franciscanos llegados a la ciudad de México conquistada por Hernán Cortés (1522 y 1524), se vieron constreñidos al intercambio gestual con los nativos, pero recurrieron enseguida a los pocos intérpretes preparados por Cortés. Pronto los españoles se dieron cuenta de que no convenía ir sin ellos. Si disponían de intérprete, los indios los trataban bien. Carvajal dice que entender un capitán la lengua de los indios les valió no quedarse para siempre en el río. Una cita elocuente es ésta de Pedro de Aguado: «(...) atribulados soldados sin esperanza de ningún remedio cuando fue abierta divinalmente la boca de un indio ladino».

Por otra parte, la figura del lengua, del intérprete, del ladino utilizado como mediador para múltiples fines, no fue algo instaurado por los españoles en el Nuevo Mundo. Allí encontraron intérpretes en ejer-

cicio: debido al abanico dialectal, los prisioneros hacían de intérpretes entre las diferentes tribus. En el Viejo Mundo, en los avances atlánticos de los árabes, reflejados en textos desde el siglo XI, fueron útiles, imprescindibles, las personas conocedoras de más de una lengua; las expediciones llevaban a alguien que reuniera esas cualidades: los prisioneros adquirían esa condición debido a su forzada convivencia. Incluso hubo reyes que tenían un intérprete que podía hablar con los extranjeros. Portugal, que recorrió tempranamente las costas atlánticas africanas, usó de los intérpretes y reconoció su valor. Cuando Gil Eanes intentó y logró superar el cabo Bojador (1433-1434), trasladó 200 africanos a Portugal, para que se hicieran a la lengua portuguesa y a las costumbres.

Un siglo antes, en 1342, los mallorquines habían mandado una expedición a las islas Canarias, que probablemente habían recibido en varias ocasiones a los genoveses y en una a los portugueses. Los mallorquines debieron de capturar a unos nativos como esclavos, porque 10 años más tarde (1352), en una expedición posterior, los documentos hablan de que se embarcaron rumbo a Canarias unos canarios, ya libres, cristianizados y conocedores de la lengua, para que les sirvieran de mediadores con sus congéneres.

Sabemos que Felipe II contaba, como intérprete, con un morisco granadino llamado Alonso del Castillo. Él era quien glosaba o transcribía el texto completo de las cartas enviadas al monarca español por el sultán de Marruecos desde 1579 hasta 1587.

No puede ponerse en duda que la figura del intérprete en las Indias se institucionalizó y que, como veremos, tuvo unas misiones que desempeñar y un rango social adquirido en virtud de su ejercicio. Pero reconozcamos que, en muchas ocasiones, esos indios no eran «bilingües» en un sentido actual del término, sino que sólo conocían un rudimentario castellano de emergencia, útil en situaciones que se solventaban con una intermediación elemental.

En los textos se habla a menudo de intérpretes torpes, bozales; se reconoce que había fracasos debidos a un defecto de los intérpretes; se quejan de que les faltaba un buen intérprete. Desde el que era intérprete sin saber palabra de la lengua española (lo dice Gumilla) hasta los que se convertían en traductores, sin conocer maestro, sin seguir método alguno, sólo por la convivencia y el contacto, era fácil que esos hombres no consiguieran transmitir a los españoles las informaciones

que éstos les pedían, ni transmitir las palabras de los indios, ni hacer lo mismo con los indios: hacerles entender lo que los españoles manifestaban o querían. Si captaban torpemente no podían hacer otra cosa que transformar los elementos absorbidos, de uno y otro lado, a las propias posibilidades expresivas en su lengua y en la de los recién llegados.

Otro problema sumado al anterior es que el avance progresivo de los españoles suponía el encuentro de grupos diferentes, con lenguas diferentes, a poco espacio que se recorriera, y no había razón para que el o los indios que iban con ellos comprendieran esas otras lenguas. La consecuencia era que el indio encontraba dificultades para hacerse comprender a los nuevos indios, que incluso podían pertenecer a un grupo enemigo del suyo. Esta fue una de las razones que favoreció que un indio mirara por el provecho de los españoles y, en apariencia, actuara en contra de sus hermanos: no eran «hermanos», pertenecían a grupos diferentes, acaso temidos. Por lo cual elegía la protección del europeo. Más adelante presentaremos casos de traición del intérprete a los suyos y advertiremos que no estaba en juego más que un sentimiento de venganza grupal.

¿Cómo se llegaba a ser lengua de los españoles? ¿Cómo se conseguían indios lengua? Mediante un antiguo sistema utilizado en los lugares con práctica de esclavitud: quedarse con los indios que eran prisioneros de otros indios; rescatarlos a cambio de presentes que los indios desearan; entrar en una población para aprovisionarse y tomar dos, tres o cuatro indios, los que se necesitaran. Oigamos un testimonio de Hernando Colón: «(...) llegó una canoa al costado de la carabela con tres hombres. El piloto, sabiendo lo mucho que el Almirante deseaba tomar lengua de aquella gente, simuló que deseaba hablar con ellos y se echó dentro de la canoa hundiéndola. La gente del navío tomó aquellos tres y los llevó al Almirante».

Podía salvarse la vida a unos en tanto que se daba muerte al resto. Solían salvar a jóvenes de los que se tenía noticia que conocían una lengua india o tenían algún conocimiento de español, o a los que tenían información sobre el territorio y podían valer de guías. Esta convivencia podía durar apenas unas horas, porque algún indio intentaba la huida la primera noche, o la primera vez que se acercaban a un poblado indio; o duraba meses, como se cuenta en este fragmento de Hernando Colón: «Habiendo llegado el Adelantado al cacique, le preguntó por su enfermedad y otras cosas de la tierra, por medio de un indio que lle-

vaba, que habíamos cogido más de tres meses antes, cerca de allí, y andaba con nosotros familiar y voluntariamente».

Se citan casos de muchachos que estuvieron dos o tres años junto a los españoles. El conocido Felipillo estuvo cinco años entre ellos. Este tiempo le permitía conocer la lengua y adaptarse al modo de ser de los españoles y, la mayoría de las veces, aprender algo de otras lenguas indias a través de prisioneros y esclavos, cristianizarse y adoptar nombre español y casi una nueva personalidad.

Al indio que se tomaba para guía, o para intérprete, se le prometía la libertad si cumplía con el encargo que se le hacía, con la tarea que se le encomendaba. Sería el modo de regresar a su casa, con los suyos. Eso ocurrió con un indio anciano, Yumbé, «de autoridad y prudencia», que sirvió para que los españoles se informasen de cosas de la tierra y para que consiguiera que otros indios quisieran comunicarse con los españoles. Lo hizo todo el tiempo en el que se movieron por un territorio cuya lengua él conocía. Pero luego llegaron «a donde no se entendían». Seguramente cumpliendo lo prometido, «el Almirante le dio algunas cosas y le envió a su tierra». Aparte de la bondad y honradez de los conquistadores, entraba en juego la voluntad y la pericia de los naturales. Y, claro, hay opiniones diferentes, pero mal desempeñarían las misiones asignadas si eran como los que describe López Medel:

> Hay gentes tan bárbaras en algunas partes de aquel Nuevo Mundo que, por su poca industria o por haberse apartado y estarlo de otras gentes más políticas, o no han recibido y entendido la sementera y labranza del maíz o de haraganes y flojos no quieren usar de ello ni de otro alguno.

Ya de regreso de su primer viaje, Colón llevó a la metrópoli a siete naturales, 200 indios arawak. De sus cuatro viajes, Amerigo Vespucci trajo más de 200 aborígenes (pensemos que sólo se tenía idea de lo que era un negro y un «moro», término muy amplio). Pedro Mártir de Anglería dijo de los indios de Colón: «por los cuales se vio que se podía escribir sin dificultad la lengua de todas aquellas islas con nuestras letras latinas». En un memorial de enero de 1494 dirigido a los Reyes Católicos se dice que ellos podrán mandar poner a esas personas en manos de aquellas con las que mejor podrán aprender la lengua y así serán mejores intérpretes. Pizarro también fue a España con indios (Felipillo

entre ellos). De cualquier modo, a la reina Isabel la introducción de los esclavos por parte de Colón no le satisfizo, no tanto por el hecho mismo de la esclavitud —en la Península los había— cuanto porque Colón y los otros se habían apropiado y tomado decisiones sobre algo que era de su soberanía: los naturales del Nuevo Mundo.

Y como desde 1511 se escucharon quejas sobre el modo inhumano de tratar a los indios «encomendados», en 1512 y 1513 se redactaron instrucciones que regulaban el trato digno que debía dárseles, la práctica de mandar indios a España por la fuerza, separándolos de los suyos y de su entorno natural, así como la captura sistemática de indios.

La capitulación de Francisco de Orellana de 13 de febrero de 1544 dice: «No llevaréis ni consentiréis llevar en las barcas indios algunos naturales de parte alguna de las nuevas Indias y Tierra Firme si no fuera alguno para lengua y no para ningún otro efecto». De forma que los indios se hacían lenguas a costa de oír el castellano de los mismos esclavos con los que convivían; y había interés y esfuerzo por parte de algunos españoles por mostrar la lengua a los indios para que se hicieran intérpretes, pudieran responder a sus preguntas y mediar con el resto de indios.

Diversidad de las lenguas indias

La complejidad dialectal hacía que no fuera suficiente disponer de un *indio lengua*. El caso más conocido, por su trascendencia, es el de la situación que se produce con la entrada de Hernán Cortés en la ciudad de México. Jerónimo de Aguilar sabía la lengua de Yucatán y la de Tabasco. El oía a los españoles y traducía sus palabras a doña Marina, la Malinche, que sabía la de Tabasco y la propia de México, «la lengua de Guaçaqualco» dice Bernal Díaz del Castillo. Esto le permitía escuchar lo que decía Aguilar y transmitirlo a los de Moctezuma.

El padre Lozano habla de otras dos situaciones: una es la de Apotquin que hablaba con Antonio, indio malbalá bautizado, en lengua quichoa coquiní, y era capaz de verterlo al español. La otra es la del intérprete chiriguaná que sabía la lengua de los ojotaes y tanos, pero no la de los tobas. Para entenderse con los que la hablaban se valía de una india de los tobas cautiva y casada con un ojotá.

Detengámonos en el fenómeno de la diversificación lingüística. Aparte del equivocado juicio de Colón del 12 de noviembre; «su lengua (...) es una en todas estas islas de India, y todos se entienden», la opinión de los cronistas, con motivo de los avances iniciales, fue otra: «casi en cada barrio y loma hay lengua diferente» (Cieza de León), «de cien en cien leguas encontramos cambio de lengua» (Vespucci), «son varios los idiomas en las varias provincias de Cuba» (Mártir de Anglería). En realidad, los españoles no se demoraban demasiado en la conquista inicial, y pasaban por territorios diferentes con lenguas diferentes. La variedad era extraordinaria en comparación con las pocas lenguas existentes en Europa y Asia: se han calculado unas 170 familias de lenguas; más de 2.000 variedades locales para la América meridional.

La consecuencia era que había que saber varias lenguas. Mendieta dijo que se predicaba en tres, hasta en diez lenguas diferentes. Cabeza de Vaca reconocía que, a pesar de que hablaban seis lenguas, hallaban mil diferencias. Fernández de Oviedo observó que los indios de una provincia no se entendían con los de otras más «de lo que se entiende un vizcaíno con un tudesco o con un arábigo». Según él, esto fue una arma para los españoles, que sacaron provecho de la falta de unidad existente entre los nativos, favorecida por la variedad lingüística.

En el siglo XVIII, y penetrado de un sentido naturalista, Azara se extrañaba de que los que habitaban en una misma llanura, donde había idénticos vegetales y animales, tuvieran lenguas que les distinguían. Gumilla, en la misma época, aventura una explicación: para él se trata de «lenguas subalternas», producto de la dispersión en familias de una lengua principal. La causa histórica quizá sea que los enemigos habían trasladado pueblos hasta notables distancias; la causa geográfica, la falta de comunicación existente entre los grupos. El resultado es que con el tiempo se habían originado nuevas lenguas.

Esta multiplicidad de idiomas, junto a su dificultad para los europeos, motivó la necesidad que se tenía de utilizar intérpretes indios. El Inca Garcilaso, con el ejemplo de la palabra *huaca*, señalaba que los españoles no advertían que diferentes modos de articularla seleccionaban determinado contenido. Los españoles oían lo que estaban acostumbrados a oír. Las palabras estarían, cuando ellos intentaban reproducirlas, necesariamente deformadas. José Gumilla se lamentaba de la gama de pronunciaciones, narigales, guturales, «escabrosas»; de la velocidad, tanto que «causa sudor frío y congoja el no poder prescindir el oído más

lince una sílaba de otra». Aunque de hecho, y sin saberlo, ellos estaban ante un mecanismo fonológico desconocido, se llegó a descripciones muy exactas, que se hicieron muy pronto. Lo que sigue son frases del capítulo séptimo de la *Década* tercera de Pedro Mártir de Anglería:

> Digamos aquí algo de la aspiración, que es diferente que entre los latinos. Se ha de advertir que entre los vocablos de ellos no hay ninguna aspiración que no tenga el valor de letra consonante. Más aún: pronuncian más fuerte la aspiración que nosotros la efe consonante, y todo lo que lleva aspiración se ha de pronunciar con el mismo abierto que la efe, pero con la boca abierta. *Ha, he, hi, ho, hu* y dando golpes en el pecho. Veo que los hebreos y los árabes pronuncian del mismo modo sus aspiraciones.

Volvamos a los indios lengua. A fines de octubre de 1492 Colón dijo que un indio ya entendía algo, y a mediados de diciembre anotó que día a día iban entendiéndose unos a otros. Si esto ocurrió mediando dos meses de «convivencia», no es de extrañar que pronto, en los textos, se hablara de un «lengua muy buena para aquel efecto», de «un despierto intérprete», de «un intérprete bien instructa».

Recibió el nombre de «ladino» el indio que era buen conocedor del español. Se trata de una palabra antigua que se aplicó en primer lugar a los moros «ladinados», que sabían romance. Fue calificativo para los indios que sabían español, luego para los mestizos hispanizados; incluso para los negros conocedores del español. La oposición se estableció frente al adjetivo «bozal». El fenómeno del «ladino» nació de la españolización del indio, que se europeizó tanto en su modo de vivir como en el de expresarse. Dijo Lozano: «ayudados de un intérprete, que era un indio de nación guaraní, quien aviendo estado mucho tiempo entre ellos, se avía totalmente amoldado a sus costumbres».

El mestizo, crecido en una situación de bilingüismo más bien adversa, se hispanizaba lingüísticamente. Su función redundó en un incremento del uso del castellano por parte de los conquistadores, y en su solidez y prestigio entre las clases privilegiadas nativas. Al mismo tiempo, tal vez provocó la corrupción de conceptos, especialmente de los teológicos en el terreno del adoctrinamiento mediante intérprete. Fuéranlo o no, el modo de vida de los ladinos se hacía mestizo. El ejemplo más contundente es el de doña Marina, integrada a la cultura vencedora. El indio, como ella, alcanza dignidad y poder. La Malinche, vis-

ta desde otra perspectiva, la autóctona, es símbolo de la traición a los valores culturales propios. A partir de su nombre se ha derivado el sustantivo «malinchismo» de contenido fácil de interpretar. Se trata de una actitud, de una postura.

Lo que sí es seguro es que ningún español —estamos hablando con preferencia de soldados, de miembros de una compañía— cuando todavía no sabía sino su lengua, pudo controlar el modo en que el intérprete cumplía la misión encargada. Sí era verificable cuando lo que se le pedía era que solicitara información acerca de dónde se hallaban los indios, de dónde se podía encontrar alimentos, de hacia dónde se encontraría oro... También se comprobaba si cumplía bien los encargos de transmitir que ellos venían en son de paz. Pero a los españoles les había de ser imposible certificar que lo que decía el intérprete a los indios era lo que ellos le decían que dijera, o que les transmitiera con fidelidad lo que los indios le decían que comunicara a los españoles. Debieron de existir errores, distorsiones y traiciones. Aunque se tratará de todo esto más adelante, vale la pena traer a colación algunos testimonios.

Primero, el de Colón, que, a 27 de noviembre de 1492, confesaba que los indios y ellos no se entendían y que, además, «estos indios que yo traigo muchas vezes les entiendo una cosa por otra al contrario; ni fío mucho d'ellos, porque muchas vezes an provado a fugir». Lo más común era sospechar que lo que decían no podía ser cierto, debido a su mal conocimiento de la lengua. Por ejemplo, cuando decían a cuántas jornadas por delante había más españoles o se hallaba el poblado de indios. Sobre todo, preocupaba que el indio lengua fuera más fiel a sus connaturales que a los nuevos dueños. Hay un buen ejemplo, en el caso de un soldado que tenía como criado a un intérprete toba. Los demás le decían que andara con cautela, porque estaban en tierra de tobas y a su criado le podía tirar el amor a los suyos. No hizo caso de las advertencias. A la mañana siguiente le echaron de menos y constataron que se había fugado; supieron que había llegado hasta los suyos y les había persuadido que se retiraran porque los españoles tenían decidido pasarlos a cuchillo.

Se multiplicaron los casos de intérpretes que decidieron dejar a los españoles y volver con los suyos, pero no fueron más numerosos que los casos de fidelidad total a los españoles y de traición a los propios. Es lo que ocurrió con una india que se había aficionado por los espa-

ñoles. Habló con la lengua e intérprete de los españoles y les dijo que, ya que los había apresado a ellos, que fueran a apresar a su cacique, que estaba cerca. A lo mejor estos indios creyeron tener más suerte junto a los españoles que junto a los indios. Mayor cálculo supuso la postura del indio lengua que tramaba con Pedro de Alvarado en contra de Almagro y, por su parte, se ponía de acuerdo con los indios, para traicionar a los dos españoles.

Intérpretes indios y españoles relevantes

Las crónicas han preservado del olvido el nombre y la personalidad de intérpretes cuyas intervenciones junto a los españoles fueron decisivas.

Ante todo, la ya citada doña Marina, a la que Cortés llevaba con él en las guerras de la Nueva España, Tlaxcala y México (se la habían regalado junto a otras mujeres). Sabía dar a entender muy bien las amenazas de Cortés. Tranquilizaba a los indios, los avisaba de que los españoles iban de paz. Estaba junto a Cortés cuando acudían embajadores o había que *platicar* con caciques. Era muy *avisada*; sabía hacer muy bien su cometido, decirlo todo afectuosamente, con palabras amorosas. Con ella iba más tarde su marido, Juan Jaramillo. La llamaron Malinche, y también a Cortés llamaron en ocasiones con este apelativo.

El primer intérprete de Colón del que conocemos el nombre es el indio al que tomó en Guanahaní, Diego Colón.

Con Cortés iban también Juanillo, que murió, y Melchiorejo, que entendía bien la lengua.

Francisco Chicorano, de los chicoranos, del que se nos dice que era sirviente y que aprendió el idioma con bastante facilidad.

Pericón, natural de las sierras de Opón de las provincias del Nuevo Reino que, bien industriado, declaraba el idioma.

El indio llamado Alonso, casado con Bárbara, que se hizo cacique de los suyos, los mocovíes. Además, sabía el quechua del Perú y la lengua castellana.

El indio de la nación malbalá, Antonio, que se llamaba Ays cuando era bárbaro. Fue apresado y mandado a Buenos Aires para aficionarlo al trato de los españoles y aprender su lengua.

El muchacho Felipillo, natural de Guanca Bilca. Fue tomado para aprender la lengua. Almagro lo llevó a España para que al volver supiera hablar; estaba bautizado. Se dijo de él que sabía distinguir qué cosa era una ánima vegetativa y sensitiva y qué cosa una ánima racional. Fue el que notificó la sentencia de muerte a Atahualpa.

A mediados de noviembre de 1492, Colón expresó el pensamiento de que las mujeres enseñarían su idioma a los soldados españoles (les parecían aficionadas). Aparte de la Malinche, no es nada raro encontrar referencia a indias que actuaban de intermediarias. Indias viejas, algunas, indias como aquella a la que alude Lozano, conocida por «la *conquistadora*», que ayudó a un religioso a reducir a preceptos una lengua usada en 25 poblaciones y a componer un catecismo y dos cuadernos de palabras, o sea, vocabularios. Las mujeres fueron lenguas sin alcanzar todas ellas en los textos el apelativo de «intérprete».

El intérprete indio en la evangelización

Lo mismo ocurrió con los niños, que desempeñaron un papel crucial, facilitando la evangelización.

Los niños actuaron también de intérpretes, o junto a ellos. Su facilidad para memorizar oraciones fue aprovechada, pues repetían esas oraciones una y otra vez, enseñándolas a los suyos. Motolinía reconoció que los frailes sin los niños hubieran sido «halcones sin muda», remedando unas palabras del obispo de Tlaxcala al Emperador Carlos: «Nos los obispos sin los frailes intérpretes, somos como halcones sim muda».

Los muchachos que se aficionaron a los misioneros y les seguían, una vez bautizados, aprendían con facilidad la lengua general que conocían los religiosos. Ellos eran los encargados de hacer rezar las oraciones al resto de indios.

A veces eran los religiosos los que elegían muchachos de seis hasta 16 años y, con permiso de los padres, se los llevaban al convento. Con un buen trato se les ganaba, se les enseñaba la doctrina, que repetían varias veces al día, de modo que en poco tiempo podían ser bautizados. Algunos aprendieron a ayudar a Misa. Los religiosos reconocieron que por su mediación se estableció la doctrina en las reducciones jesuíticas. El niño Alonso de Molina, español, aprendió muy joven el náhuatl; le

ayudaron a familiarizarse los niños indios. Con el tiempo, se hizo fraile franciscano, y luego redactó un *Arte de la lengua náhuatl.*

Creemos que no está fuera de lugar reproducir una larga cita de Mendieta; aunque extensa o, mejor, por serlo, es ilustradora del papel de los niños:

> Y púsoles el Señor en el corazón que con los niños que tenían por discípulos se volviesen también niños como ellos para participar de su lengua, y con ella obrar la conversión de aquella gente párvula en sinceridad y simplicidad de niños. Y así fue, que dejando a ratos la gravedad de sus personas se ponían a jugar con pajuelas o pedrezuelas el rato que les daban de huelga, para quitarles el empacho con la comunicación. Y tenían siempre papel y tinta en las manos, y en oyendo el vocablo al indio, escribíanlo, y al propósito que lo dijo. Y a la tarde juntábanse los religiosos y comunicaban los unos a los otros sus escriptos, y lo mejor que podían conformaban a aquellos vocablos el romance que les parecía convenir. Y acontecíales que lo que hoy les parecía habían entendido, mañana les parecía no ser así. Y ya que por algunos días fueron probados en este trabajo, quiso Nuestro Señor consolar a sus siervos por dos vías. La una, que algunos de los niños mayorcillos les vinieran a entender bien lo que decían; y como vieron el deseo que los frailes tenían de deprender su lengua, no sólo les encomendaban lo que erraban, más también les hacían muchas preguntas, que fue sumo contento para ellos. El segundo remedio que les dio el Señor, fue que una mujer española y viuda tenía dos hijos chiquitos, los cuales tratando con los indios habían deprendido su lengua y la hablaban bien. Y sabiendo esto los religiosos, pidieron al gobernador D. Fernando Cortés que les hiciese dar el uno de aquellos niños, y por medio suyo holgó aquella dueña honrada de dar con toda voluntad el uno de sus hijuelos llamado Alfonsito... Este fue el primero que sirviendo de intérprete a los frailes dio a entender a los indios los misterios de nuestra santa fe, y fue maestro de los dos predicadores del Evangelio, porque él les enseñó la lengua, llevándolo de un pueblo a otro donde moraban los religiosos, porque todos participasen de su ayuda... Llamóse después Fray Alonso de Molina....

El intérprete, ya fuese mujer, niño o adulto, ayudó a los religiosos cuando éstos no conocían todavía bien la lengua, o cuando las lenguas variaban. Si ellos no hubieran existido en el entorno de los religiosos, el tiempo del intercambio gestual se hubiera prolongado mucho más de

lo que lo hizo, y la tarea de adoctrinar hubiera parecido inacabable. Torquemada reconoció: «Tanta fue la ayuda que estos intérpretes dieron que ellos llevaron la voz y el sonido de las palabras de Dios, no sólo en las provincias donde hay monasterios y en tierra de cada uno de ellos..., mas a todos los fines de esta Nueva España».

El mismo Mendieta dice que un intérprete le ayudaba ante hablantes de una cierta lengua bárbara. Comenta que iba «con su roquete o sobrepelliz» y que «predicaba» con tanta autoridad, energía, exclamaciones y espíritu, que a mí me ponía hasta envidia de la gracia que Dios le había comunicado».

Juan de Castellanos, en *Elegías de Varones Ilustres de Indias*, hace múltiples referencias a la utilidad del indio lengua, a su ayuda al religioso: «Y el padre fray Buil, como debía / Dijo las excelencias del bautismo / Por un indio ladino que traía» (Elegía III, Canto I); a la necesidad de contar con varios: «Mas al fin se trató con Coanabo, / Mediante dos intérpretes sagaces» (Elegía III, Canto III); a la importancia de su papel: «Concertados los dos desta manera / Con el faraute solo y en secreto» (Elegía XI, Canto V).

El ejemplo más interesante es el de la captura y muerte de Valdivia, que se narra en la tercera parte (Canto XIV). Hemos elegido tres alusiones; en conjunto muestran que el traductor podía llegar a correr la misma suerte que su dueño: «Vivo tomaron al desventurado, / Con la moza ladina que tenía», «la intérprete con él, que también teme / ser á pena de muerte condenada», «Asimismo la india que servía / De lengua padeció la misma suerte».

Funciones del intérprete

Hasta ahora hemos hablado de cómo se conseguían los intérpretes, de su naturaleza; dediquémonos a partir de ahora a revisar cuáles fueron sus funciones.

Los indios lenguas se usaban como guías. Servían para vadear los ríos por los sitios adecuados, para encaminar a los soldados de pueblo en pueblo, para mostrar el camino que debía seguirse y el que debía evitarse; para obtener de otros indios esa información en el caso de que ellos procedieran de otros territorios y allí fueran extranjeros.

Los indios lengua ejercían una función comercial porque ellos eran los que contrataban con los indios: compraban bastimentos y pagaban en rescates. En *La Araucana* se dice:

> Pero los españoles, de un amigo
> bárbaro que con ellos contrataba,
> saben cómo el ejército enemigo
> con riguroso intento se acercaba.

También ofrecían dádivas en nombre de los españoles para favorecer la firma de las paces.

Los indios lengua servían para hablar cuando el español no podía hacerlo. Así, Hernán Cortés, por medio de Marina, Aguilar y Orteguilla, preguntó a Moctezuma dónde estaban las minas de oro; Felipe de Hutten intentó a lo largo de cuatro días obtener del señor de Macatoa información de la tierra del Dorado. La crónica cuenta que iban variando las preguntas para, de algún modo, hacerse con la ansiada respuesta.

Los indios lengua, ya hemos aludido a ello, sirvieron de maestros de los religiosos recién llegados, y en esa misma etapa llegaba a catequizarse con su ayuda a los indios moribundos que aceptaban bautizarse antes de morir.

Eran, esencialmente, intermediarios. Por su mediación se preguntaba al indio, se expresaban sentimientos e intenciones hacia él, se negociaba con él, se le asustaba. Es muy común encontrar en los textos la fórmula, diáfana, de «hablar por el intérprete»: eran la voz de los españoles, y gran parte de los resultados obtenidos se debían a su competencia (y los fracasos a su impericia o a su engaño). Un caso muy curioso lo cuenta Pedro de Aguado: el indio cautivo no comprende las intenciones de los españoles y, asustado, le pregunta al lengua, otro indio, que por qué no lo matan ya, o lo dejan en libertad. Los españoles lo consuelan mediante el intérprete, que le da a entender que lo que los españoles quieren no es comerlo ni matarlo; es que informe de dónde tienen la sal, de la que le muestra un pedazo.

Decíamos que los indios lengua eran la voz de los españoles. Pues bien, al mismo tiempo eran la voz de los indios, cuando tampoco ellos podían servirse de su propia voz. Moctezuma preguntó a Ortega qué decían los capitanes; los tascaltecas le dijeron a Marina que comunicara al general que no estaba bien que los españoles entraran armados en

su ciudad. A veces los mensajes de los que se hacían eco los intérpretes podían encerrar amenazas, como en el caso anterior, o podían desbordar de ingenuidad, como cuando los *lenguas* dijeron que los indios de Otaima manifestaban que habían de hacer pedazos a los españoles.

La reacción de los indios ante los mensajes del intérprete es difícil captarla en los textos. Por lo general, parece que es la que el español esperaba. Si se le dice que se va en son de paz, el indio pierde el temor; incluso puede ofrecer el alimento o la ayuda que se le pide. El caso en que es más claro lo importante que fue toda la información que el intérprete indio pudo proporcionar a los españoles acerca de los indios, lo constituye la conquista de Hernán Cortés en tres años (1518-1521) del reino de Moctezuma. El sabía cómo era la ciudad, cómo estaba organizado el imperio de los aztecas y cómo podría vencer con más rapidez a Moctezuma. Este, en cambio, siguió desorientado ante la actuación de los españoles. Hernán Cortés tuvo la fuerza y el respaldo de la información. Moctezuma, por contra, no supo descifrar los signos que se le presentaban.

El intérprete ejerció funciones de mensajero, pero un mensajero cuyas misiones eran ser embajada de los españoles. Cuando se tomaban indios, se le mandaba por delante para que los regalara a otros pueblos favoreciendo así una acogida benevolente. Se le mandaba en canoa junto con unos cuantos españoles para que invitara a un cacique a visitar a los españoles en su campamento. Cuando ese cacique acudía, era el intérprete el encargado —el único que podía hacerlo, por otra parte— de pedirle su nombre. Y era él el que le transmitía los saludos, las promesas de paz y las declaraciones de buenas intenciones de los invasores. El que, en su momento, lo invitaba a acogerse al cristianismo.

Durante el tiempo en el que los españoles no pudieron emitir mensaje alguno en lengua de indios, la tarea del intérprete fue política.

Colón le hizo decir que ellos eran súbditos de los reyes de Castilla, en el texto de Hernán Cortés se le encarga que informe de que los españoles vienen de donde sale el sol, y que se tienen por vasallos de un gran señor, el emperador Carlos.

Los indios lengua apaciguaron a los indios asegurando que no iban a hacer mal alguno, puesto que si ellos estaban dispuestos a obedecerlos, sólo podrían verse favorecidos. Y les hablaban de cosas relativas a la fe, y les instaban a abrazarla.

En los momentos en los que su misión era leer el requerimiento ante los indígenas, el lengua actuaba junto al escribano, encargado de dar cuenta con posterioridad a la Corona del desarrollo del acto. A través de su voz, y ante uno o dos escribanos, se exigía a los nativos que depusieran las armas y renunciaran a toda actitud hostil. Si se trataba de un requerimiento hecho tras una llegada por mar, el escribano y el intérprete desembarcaban juntos. En las ocasiones en las que había mediado un trato más estrecho, las capitulaciones de las paces ya pactadas con los caciques llegaron a leerse hasta por cuatro intérpretes (es Lozano quien lo cuenta).

Lo que se inició como fruto de una situación de incomprensión total, o sea, echar mano de la persona que con mayor rapidez se había hecho con algunas palabras básicas de las dos lenguas, fue adquiriendo con el tiempo rango de oficio. Así, los textos informan de que, en el siglo XVIII, a un cierto Coquiní, de la nación malbalá, se le previene con amenazas de que desempeñe fielmente su oficio de intérprete y que no malquiste a los españoles con los indios. También, en esa época, se lleva tiempo preparando a personas para actuar de intérprete. Tanto los religiosos en sus misiones, y los soldados que conservaban a un servidor a su servicio durante años, como después en las escuelas, se crió a indios, preferentemente muchachos, para que se perfeccionaran en esta tarea de mediador.

Nos han llegado testimonios del reconocimiento que se rendía a las funciones que desempeñaban los intérpretes indios. Siempre se aconseja tratarlos bien, es decir, tenerlos bien alimentados; se da por supuesto que deben ser creídos, cuando han demostrado su fidelidad y amor a los españoles. En Cieza de León se dice que eran bien tratados, que estaban exentos de otras misiones más duras y que, como es natural, no querían perder la dignidad de intérpretes y verse desposeídos de sus prerrogativas. En textos del siglo XVIII vemos que a los indios más capaces se les nombraba corregidores, tenientes, alcaldes y alguaciles. Todos ellos habían alcanzado esas distinciones sociales por ser lenguaraces en la lengua de los colonizadores. Sabemos de un lengua, el intérprete Antonio, cuñado de Jonastete, al que, en agradecimiento por lo que había favorecido a los españoles, se acordó concederle el bastón de sargento mayor de su nación.

La figura del intérprete no desapareció cuando los religiosos o los capitanes españoles progresaron en su conocimiento de las lenguas, sino

que cumplieron unas misiones muy estables a lo largo de la vida de la colonia, lo cual, para muchos estudiosos, constituye una prueba de la existencia de bilingüismo, de disglosia, pues el español nunca se implantó de modo general; o una prueba de que, a pesar de implantarse su enseñanza generalizada, siempre pervivieron numerosos grupos monolingües a los que hubo que dirigirse en su lengua cuando se trataba de transmitirles comunicados oficiales de los que debían ser conocedores, para que pudiera exigírseles su cumplimiento.

Sabemos que en los siglos XVI y XVII los indios que comparecían ante los tribunales actuaban por medio de un intérprete. También se comunicaba a los caciques por medio del intérprete el importe del tributo que correspondía a cada pueblo. Existía la figura de intérprete en todas las audiencias, de las cuales eran oficiales menores. Pasaban unos exámenes para serlo; se les exigía conducta irreprochable, para no ser susceptibles de ser sobornados, fe religiosa incorruptible y ser tenidos por personas de confianza. A veces actuaba uno, a veces dos, a fin de que no pudiera dudarse de la veracidad de lo transmitido. Los que actuaban en audiencias y tribunales se acogían a un reglamento establecido: con un sueldo estipulado y unas obligaciones bien descritas. De lo anterior puede deducirse que esta misión no tenían que desempeñarla necesariamente indios. El primer intérprete oficial que recibió nombramiento, a 10 de setiembre de 1575, fue fray Diego González Holguín, conocedor del quechua, del puquina y del aymará.

EL INTÉRPRETE ESPAÑOL

Dediquemos algo de tiempo a hablar de los españoles lenguaraces que, en virtud de serlo, pudieron actuar de intérpretes. El 27 de noviembre de 1492 Colón declara su intención de «enseñar esta lengua a personas de mi casa». Para misiones de establecer contacto mandaba a españoles que tuvieran rudimentos de las lenguas; disponemos de testimonios descriptivos de escenas como éstas: despachan a dos españoles lenguaraces para que busquen a los guaraníes; mandan en un bote a seis soldados y a dos franciscanos, uno de los cuales sabe la lengua de los omaguas; envían a dos hombres que entienden la lengua de los guaycurúes para requerir a los indios a obedecer a su majestad; en una palabra, hacen lo mismo que antes vimos que hacía el indio lengua.

Muy pronto hubo españoles instruidos en la lengua de indios, a los que se pudo mandar a hablar con los principales de los pueblos.

En una ocasión se dio el mando de un grupo de 800 indios al cacique Aracaré, pero bajo la dirección de tres españoles lenguaraces. No sólo los religiosos y los soldados rasos conocieron esas lenguas. Se nos habla de un capitán que entendía al indio por un vocabulario que él mismo había confeccionado. El gobernador Ledesma, en el siglo XVIII, requirió de paz a los indios y para hacerlo habló en cuatro lenguas. Como ocurría con los indios, saber un español la lengua de indios podía ser una tabla de salvación. También entre españoles era frecuente que en emboscadas y situaciones límite sólo escaparan con vida los que conocían el territorio y eran buenos lenguas.

Del mismo modo que el indio conocedor del español tendía a asimilar el modo de actuar de los colonizadores, hubo colonizadores españoles que, debido a prolongados cautiverios, por haber sido víctimas de naufragios o capturas, acababan ingresando en comunidades nativas; o bien lo hacían voluntariamente porque les parecía más ventajoso vivir entre los indios y como los indios. Incluso, si estos los aceptaban, solían casarse con naturales, tener hijos y, en ocasiones, alcanzar algún cargo y reconocimiento dentro del grupo. Esto parecía más cómodo que seguir en lo que muchas veces parecía un esfuerzo inútil, una persecución suicida. Fueron los españoles aindiados, indianizados.

Hay dos ejemplos muy llamativos: uno el de la niña de 10 años, a la que encontraron con los mocovíes y que como tal tomaron, que le dijo al soldado español: «Señor, vámonos a casa». Su nombre era Tebegelgo y apareció ante los españoles con la cabeza rapada y un brazo pintado. La habían cautivado un año antes en una hacienda de la ciudad de Salta, llamada San Agustín. Su verdadero nombre, es decir, su nombre español, era Francisca de Tobar.

El otro caso, muy conocido porque su protagonista desempeñó un papel crucial como lengua de Cortés en la victoria sobre México, es el de Jerónimo de Aguilar, que permaneció años cautivo en Yucatán y al que los soldados de Cortés hallaron en la punta de Cotoche, como dice Gumilla «desnudo hasta de la lengua castellana, que con el largo tiempo se le había ido de la memoria». Hablaba a la perfección la lengua de los nativos y entendió a los intérpretes de Moctezuma.

Otros nombres que nos han llegado a través del testimonio de los cronistas: en primer lugar, el de Luis de Torres, que acompañaba a Co-

lón en su primer viaje, conocedor de «hebraico y caldeo y algo de arábigo» y que de bien poco sirvió al llegar allí donde llegaron; un Alonso Martín, que «sabía con perfección el idioma»; un español llamado Nieto; un Pedro de Limpias que «se entendía medianamente en las diferentes lenguas de aquellos bárbaros». Con la información que obtenía de los indios era capaz de orientar y dirigir el camino que seguía un grupo de 40 hombres. Conocemos también al paje Orteguilla, que Moctezuma le pidió a Cortés y que fue muy útil pues habló de Castilla a Moctezuma y se enteró de lo que le decían a éste sus capitanes.

No hemos de deducir que disponer de españoles que pudieran actuar de intérpretes implicaba el éxito en la comprensión. Nos ha llegado la historia de una mujer casada que conocía la lengua de los mocovíes, que tenía una buena paga, pero a la que había que rogar para que le enseñase algunas palabras al Padre Burgués. Tenía el encargo de decir algo a las mujeres indias y se supo que no decía eso sino otras cosas, en contra de los españoles. Por otra parte, el vocabulario de palabras mocovíes que compusieron con ella tuvo que tirarse porque no valía nada.

Poco se nos dice de lenguaraces negros. En Aguado conocemos a un esclavo de un minero de Pedro de los Barrios llamado Miguel, «negro muy ladino en la lengua castellana»; y en Fernández de Piedrahíta sale el mismo negro. Se nos dice de él que «era menos diestro en castellano que resabido en maldades».

Antes nos referíamos a la actividad que desarrollaron algunos niños indios en el seno de las misiones, los niños que mostraban destreza en el aprendizaje de la lengua española. Esos muchachos adiestraron a los demás indios a repetir oraciones. Los intérpretes fueron esenciales en la predicación, y su función era muy importante. Según los textos, con el lengua se presentaban «las cosas buenas de nuestra santa fe», se daba a los indios «cabal noticia de los misterior de nuestra santa fe», y se les hacía ver «el error en el que están». No sabemos ahora con qué grado de convencimiento les aseguraban a los suyos que el sol y la luna no eran ni dioses ni demonios, sino «lumbres resplandecientes que Dios crió para que siempre le sirviesen y diesen lumbre al mundo». Argumentos semejantes se le dieron a Moctezuma, reconociéndole su categoría y su sabiduría.

Esos valores, ¿cómo no le hicieron advertir que sus ídolos no eran dioses, sino «cosas malas, que se llaman diablos»? ¿Sabían suficiente

español los intérpretes indios para entender las palabras de los españoles? ¿Comprendían su significado? ¿Podían verter todo ese bagaje ideológico a otra lengua? Veamos un texto de las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés:

> (...) cuán engañados estaban en tener su esperanza en aquellos ídolos, que eran hechos por sus manos, de cosas no limpias, e que habían de saber que había un solo Dios, universal señor de todos, el cual había creado el cielo y la tierra y todas las cosas, e hizo a ellos y a nosotros, y que éste era sin principio e inmortal, y que a él habían de adorar y creer, y no a otra criatura ni cosa alguna (...).

Los intérpretes no eran los únicos indios que conocían la lengua española. A menudo se habla de indios que informaron «en español», de indios que hicieron relación de hechos «en español», de indios que hablaron con el gobernador en la lengua de éste, de una india de 14 años muy ladina porque «hablaba castellano como si naciera y se criara toda su vida en Castilla» (F. Oviedo), etc.

De hecho, los hijos de los principales «aprendieron a leer en latín y en romance» en las escuelas que se crearon para ellos. Algunos tuvieron ayos españoles y supieron leer y escribir. Y todos los cronistas ponen de relieve su facilidad para aprender. También es frecuente que se cite el nombre de indios destacados que en señal de amistad hacia los religiosos mandaron a sus hijos a las misiones. Eso hizo Tubanama, que «entregó a su hijo para que lo criara (...)» y el cacique de los ojotaes que traía en persona a los niños, y de este modo, con el ejemplo, favorecía la enseñanza doctrinal de los de su nación. Lo mismo se cuenta del cacique Yarebini, que invitó a los religiosos a quedarse en su pueblo y, en prueba de actitud amistosa sincera, «les ofreció en prenda su hijo único», dejando que lo bautizaran.

Aunque damos por descontado que estas pruebas de confianza habían de ser del agrado de los religiosos, el testimonio del mestizo Huamán Poma de Ayala es bien contrario. Según él, e insiste reiteradamente en ello a lo largo de toda su obra, los corregidores, padres y encomenderos no querían que los indios se hicieran ladinos ni que supieran leer y escribir para que no se quejaran y reclamaran y presentaran quejas de agravio. Otras veces dice que resultaba más fácil robarles si seguían siendo idólatras.

No podemos pronunciarnos sobre la exactitud de estas afirmaciones, ni nuestro propósito ha sido confrontar testimonios españoles con testimonios indios. Lo único que se nos ocurre es aducir el testimonio de dos cartas que remitió al monarca el virrey del Perú, Melchor de Navarra y Rocafull, duque de la Palata, a 30 de noviembre de 1682 y a 20 de setiembre de 1683, en las que expone que la lengua española sólo se hablaba en la capital del virreinato, en tanto que la lengua de los naturales estaba tan conservada como si vivieran todavía en el imperio inca.

En el mismo sentido se expresa Lorenzo Bernardo José de Aldrete en *Del origen y principio de la lengua castellana o romance que oi se usa en España*. Tras decir que algunos indios principales pronuncian el romance tan bien como los de la Península, y que casi todos los indios saben esa lengua y la entienden, añade que la usan poco debido a la afición que sienten por la suya. En unos es la vergüenza o el temor de hablar lo que les retiene de hablar español; otros no lo hablan por pundonor. Y no hay quien les obligue a usarla. De modo que con el paso de los siglos, tras la consecución de la completa colonización y el nacimiento de una sociedad colonial definida, con sus castas y grupos sociales, no se habrá conseguido la hispanización lingüística pretendida más que en parte. Hubo los que se españolizaron perdiendo sus idiomas y costumbres, fueran mestizos o no. El Inca los llama «españolados». Los cronistas que aluden a esta asimilación a lo español dan por supuesto que utilizan esa lengua y no «la natural y materna»; es más, a los ladinos se les califica de «españolados de la lengua». Del mismo Inca Garcilaso podemos tomar un dato muy relevante. El escribió los *Comentarios reales: el origen de los incas* en Córdoba, entre 1609 y 1613. Contaba, pues, casi 70 años cuando los inició. Reconoció que se le había olvidado «cómo se llama el tigre»; de él procede así mismo esta frase:

> el nombre que los indios le dan se me ha ido de la memoria, aunque fatigándola yo en este paso muchas veces y muchos días, y reprendiéndola por la mala guarda que ha hecho y hace de muchos vocablos de nuestro lenguaje, se me ofreció por disculparse este nombre 'cacham' por pepino; no sé si me engaña.

Las lenguas generales

Antes aludíamos a la necesidad que tenían los españoles de disponer de intérprete para comprender y hacerse comprender. A la vez pu-

simos de relieve que el problema se agigantaba cuando la gente hablaba diferentes lenguas. Idéntica situación se les planteaba a los naturales: el no entenderse unos con otros. El propio Colón llegó a advertir que «no se entienden los unos con los otros más que nos con los de Arabia». Parece que mientras se entendieran, se consideraban amigos, parientes y familiares; que la falta de comunicación determinaba distancia y enemistad. Era una tarea desmesurada para los españoles: si apresaban a 20 indios, podían llegar a oírse siete lenguas; plurilingüismo que, por otra parte, tardó mucho en ser identificado por los oídos españoles. Si hablaban a 20 personas, si querían adoctrinarlas, podía ocurrir lo mismo.

Esta situación determinó que los españoles encontraran y transitaran un camino intermedio entre la evangelización en español y la múltiple predicación en incontables lenguas: la difusión de los principios en las lenguas llamadas «generales». En un mundo lingüísticamente tan diferenciado en zonas, los misioneros hallaron en las «lenguas generales» una lengua auxiliar. A más de un autor se le ocurrió establecer el paralelismo entre una de las lenguas generales con la lengua latina: su uso era provechoso, «corre por todas partes». Por descontado, en el caso de las lenguas indias no se establecieron relaciones de filiación durante mucho tiempo.

En las zonas en las que existió un grupo fuerte, un reino que lograra imponerse, hubo una lengua dominante sobre las demás. Así descollaron las lenguas generales. Desde el Perú se difundieron el quechua y el aymará; desde México, el náhuatl; desde el Paraguay, el tupí-guaraní. La lengua general se superpuso a la diversidad y ocupó extensísimos territorios. El caso mejor conocido es el del náhuatl, que los reyes mexicanos introdujeron y ordenaron que se hablase en todas las provincias que conquistaron. En El Cuzco, el quechua fue lengua establecida como principal y hubo al respecto leyes y edictos reales: debían hablarlo todos los pueblos conquistados y sujetos a su poder. Según Cieza: «castigaban a los padres si la dejaban de mostrar a sus hijos en la niñez». Quizá no todos necesitaban el peso de esa ley: muy pronto los herederos de los curacas iban a Cuzco y volvían a sus tierras con algo de la lengua cortesana aprendido; los demás los honraban y tenían en más. A ojos del resto, y de los propios españoles «son más urbanos y de ingenios más capaces», «echan de sí toda la rudeza y torpeza que tenían». Cuzco venía a ser como Versalles: el lugar en el que los hijos

de los prominentes aprendían la lengua y los usos de la nobleza. Sabia política lingüística de asimilación cultural de la élite de las provincias conquistadas. Por otra parte, hablar la lengua general era ventajoso socialmente, casi un requisito cuando se aspiraba a obtener un señorío, una dignidad.

¿Qué papel jugaron los españoles en la difusión de estas lenguas? Hubo una política de «lenguas generales»; se reconoció oficialmente y se alentó el estudio y la práctica de unas pocas muy extendidas en detrimento de muchas otras. Eran vehículo fácil para las relaciones políticas, comerciales y religiosas. Es reconocido que fueron los españoles los que, de un lado, convirtieron esas lenguas en generales, como vía más practicable que la densidad de los idiomas indígenas y, del otro, el castellano, único. El resultado fue que el último avance de las culturas prehispánicas se realizó por voluntad europea; pues provocó que sus fronteras se ampliaran prodigiosamente y aumentara artificialmente el número de sus hablantes. Un modo de culminar esta política fue la creación de las cátedras de lenguas indígenas: en la Universidad de México, desde 1580; la de quechua en la catedral de Lima desde 1551. El 19 de noviembre de 1580 Felipe II firmó la real cédula que establecía cátedra de lengua general en Lima y México.

Bilingüismo: su reflejo y aprovechamiento en la literatura

Hemos dejado para el final del capítulo la presentación del tema del bilingüismo. Desde el principio, en el Nuevo Mundo hubo una convivencia de lenguas: la española, en calidad de lengua del invasor; las lenguas generales, conocidas por los españoles y, en especial, por los religiosos y por las capas privilegiadas de los naturales; las lenguas tribales, conocidas por los indígenas y, en menor medida, por un cierto número de religiosos. Esta distribución se correspondía con niveles de prestigio. El nivel superior, representado por la lengua militarmente dominante, si bien extranjera. El inferior, representado por las diversas lenguas nativas, sometidas y anuladas en los grupos que las constituían.

¿Hubo bilingüismo? Sí, en parte fueron bilingües los conquistadores, y lo fueron los religiosos. Los primeros bilingües nativos fueron esos intérpretes, primero improvisados y más tarde preparados. Otro

tipo de bilingües fueron los naturales que optaron por asimilarse y vestir, comer, calzar y hablar como los conquistadores, pensando obtener así relevancia social y cargos en la sociedad colonial. Y fueron bilingües algunos criollos y mestizos.

Las fuerzas que pudieran dejar huella en la lengua sólo podían proceder de la lengua dominante y de las lenguas generales. Desde las naturales la fuerza era inferior. Los llamados «americanismos» proceden de lenguas generales y las generales incorporaron préstamos del español. Las lenguas indígenas menores no acusan influencia ni tienen tanta fuerza para influir. El español sentía el orgullo de saberse hablante de una lengua de cultura que, además, en esas circunstancias, se extendía por zonas remotas, como le ocurría al portugués y le había ocurrido a la lengua madre, el latín. El ingenio, maña, traza o, por el contrario; la rustiquez, la barbarie y la estulticia del indígena se medía por su capacidad de aprender la lengua conquistadora y manifestarse en ella.

Como ejemplo novelesco valdrá éste de *La Araucana*: es un dibujo de un natural obtenido con una confluencia de rasgos caracterizadores entre los que se cuenta la referencia a su casi nulo conocimiento de español:

> Delante largo trecho de la gente
> a los tres les da caza y atormenta
> un espaldudo bárbaro valiente
> Rengo llamado, mozo de gran cuenta;
> éste solo los sigue osadamente
> y a voces con palabras los afrenta
> y los aprieta y corre a campo raso,
> sin poderle ganar un solo paso.
> '¡Jo, jo!', les va gritando: '¡Espera, espera!'
> (que más en castellano no sabía)
> pero en su natural lengua primera
> atrevidas injurias les decía.

Así, paradójicamente, esa situación de bilingüismo dio pie a una nueva faceta del mito retórico del error y la dificultad de expresión del rústico, fuente de hilaridad. El bárbaro americano, como casi al mismo tiempo el bárbaro canario, se suma al moro, al negro, al vizcaíno... La gama de tipos cómicos en la literatura se ensancha.

Disponemos de varios ejemplos que pasamos a exponer. El primero lo proporciona el Inca Garcilaso en los *Comentarios Reales* (2.ª parte, libro VI, cap. 14). Se celebra la boda de Beatriz Coya, viuda de español, hija del inca Huainca Cápec, con Diego Hernández. «Al celebrarse la boda y preguntarle el obispo, que quiso honrar el acto, si aceptaba por marido a Diego Hernández, ella contestó en quechua: 'Ichach munani, ichach mana munani'. Que quiere decir: 'Quizá quiero, quizá no quiero'. Lo cual se tomó sin más como aceptación».

El segundo ejemplo, procede de la crónica del también mestizo Huamán Poma de Ayala (vol II):

> Como los primeros españoles fueron chapetones, acimismo los dichos yndios no se entendian el uno ni al otro, pediendo agua, trayan leña, deziendo 'anda, puto', trayan cobre y calabasas. Porque *anda* es cobre, *puto*, calabasas. Y algunos yndios se hacían ladinos, los *yanaconas* dezían: 'Obeja *chicando*, *pacat tuta* buscando, *mana tarinchos*, *vira cacha*'. Como los mestizos del Cuzco y de Xacxavaca y de Cocha calla dicía: 'Ya, señor, *sara paruayando*, capón asando, todo comiendo, mi madre pasiva, yo agora mirando chapín de la mula'. Y ancí los unos como los otros pasaron grandes travajos, los yndios como los christianos, y en las collas decían: '*Anda, puto*'. Decía los yndios: '*Putu sapi hiley haccha puto sapi hila*'.

Testimonios de las situaciones de incomprensión y de desprecio hacia el indio por no saber castellano también los hay. El siguiente ejemplo procede de una breve ópera dramática que cada año, por Carnaval, se representa en Oruro (Bolivia). Se trata, en esencia, de un diálogo entre Atahualpa y Pizarro. C. H. Balmori lo editó en Tucumán en 1955. La embajada de paz del rey de España fracasa por falta de un bilingüismo efectivo de los personajes. Dice el indio: «No te entiendo. Ah, Señor mío, ¿qué me estarás diciendo que no lo puedo comprender?». Dice el español: «¿Qué dices, bárbaro? Mal haya hablar con estos brutos que no los puedo comprender, ni ellos me comprenden lo que les hablo. Vaya usted a hablar con hombres que no saben hablar el castellano. Escuchad, yo no puedo sufrir las palabras de este hombre rebelde».

Menos virulencia hay en el texto de *La aurora en Copacabana*, de Pedro Calderón de la Barca. En la Jornada Primera, cuando suenan las voces españolas que anuncian «¡Tierra, tierra!», interviene Guascar

Ynga: «¡Oíd! ¿Qué extrañas voces son las que articuladas suenan / como humanas, sin saber / lo que nos dicen en ellas?».

Por su parte, Juan de la Cueva (¿1543?-1610), que vivió algún tiempo en México, escribió la Epístola V al licenciado Laurencio Sánchez de Obregón, primer corregidor de México, cuyo manuscrito se conserva en la Biblioteca Capitular Colombina. Reproducimos algunos versos:

286 La Gente Nahual es desabrida,
digo los Indios, i de no buen trato,
i de lengua de mi poco entendida.
(...)

313 Luego hablan la lengua Castellana
tan bien como nosotros la hablamos,
i ellos la suya propia Mexicana.
Esto, porque es notable, lo notamos
los que d'España a México venimos;
que allá ni lo sabemos ni alcanzamos.

Tirso de Molina escribió *La lealtad contra la envidia*. En la Jornada Segunda, Escena VII, el español Castillo le pregunta a la india Guaica si es virgen; lo hace con palabras tan enrevesadas que la mujer le pregunta por qué usa vocablos tan oscuros. El diálogo prosigue así:

Castillo: Han dado en esto las musas
castellanas.
Guaica: Yo ya sé
tu lengua, porque serví
a un español más de un año.

En la segunda obra de la trilogía, *Amazonas en las Indias* (Jornada Primera, Escena III), el español Carvajal está luchando con la amazona Martesia. Esta es su intervención, tras oír las documentadas y cultas palabras de la belicosa mujer:

¿En qué anales, archivos ó memorias
has aprendido historias.
si en tan remoto clima
(¡oh, bárbara arrogante, toda enigma!)
no hay quien saber presuma
los útiles desvelos de la pluma?
¿Cómo hablas el idioma
que España (por sus ruinas) ferió a Roma?

¿Quién te enseñó el estilo
de la elocuente lengua castellana?
que puesto que hasta el Nilo
haya llegado, y a la zona indiana,
preceptos elegantes,
aquí, no, que hasta agora
el mundo todo este girón ignora.

Volvamos a las manifestaciones paródicas y humorísticas de esta mezcla de español y lengua nativa puesta en boca de nativos.

Juan del Valle y Caviedes (¿1652?-¿1697?), oriundo de Porcuna, población andaluza, pasó muy joven a América y residió toda su vida en Lima. Se considera el mayor poeta peruano del siglo XVII, y produjo sátiras hirientes contra la sociedad de su tiempo. Lector apasionado de los *Sueños* de Francisco de Quevedo, su sátira ponía de manifiesto la presunción y la superficialidad de la sociedad limeña. Su curiosidad científica le hizo crítico, por ejemplo, ante la práctica de la medicina, Aparte de sus tres entremeses satíricos, es autor de un romance «en lengua de indios». La parodia del romance de un corcovado, Mejías, que se casa con una mujer de mucha envergadura es un bloque de 20 octosílabos puestos en boca de un hablante del español anómalo, propio de bilingües andinos. Reproducimos los ocho primeros veros:

Balca il diablo, gorgobado
que osatí también ti casas,
sin hallar ganga in so doti,
sino sólo mojiganga.

Parici ostí jonto al novia
tan ridondo y ella larga,
como in los troncos di juego,
taco, bola in misma cama.

Otro autor, Fernán González de Eslava (1534-1601), español llegado a México a los 24 años, ordenado luego sacerdote, cultivó la poesía y el teatro. Sus obras fueron una de las expresiones más genuinas del México colonial. Escribió cuatro entremeses, entre los que destaca el *Entremés entre dos rufianes*. Pero, si bien la comicidad provenía de la aparición de la figura de un simple que, entre otros errores, cometía

los de un mal conocedor del español, Eslava, en sus *Coloquios espirituales y sacramentales*, escritos desde 1567 hasta 1600, trató de que la comicidad no constituyera un componente encarnado en un cuerpo ajeno a la obra, sino que fuera el tema central de ella.

Otro representante de la producción satírica colonial es Mateo Rosas de Oquendo, andaluz que estuvo en Indias y en 1598 escribió una sátira sobre el Perú que se extendía a lo largo de más de 2.000 versos. Fingió el testamento de un narrador, en el que tomaba cuerpo un sermón crítico acerca de la licenciosa vida llevada en la corte peruana. Comprendía avisos, amonestaciones, apóstrofes. Blanco especial lo constituía la mujer de vida licenciosa. El interés para el tema que venimos desarrollando proviene del entremezclamiento de cultismos con expresiones populares, que testimonia la calidad de la lengua real hablada en ese momento en Lima.

Vemos, pues, que para unos autores la situación de bilingüismo es fuente de desajuste social y de trato de injusticia para algunos. Literariamente, se da pie a la creación de un tipo que se suma a otros existentes. Para otros autores, la situación de bilingüismo supone el acceso pleno de los naturales a la lengua del colonizador y no sólo eso, sino la modelación de una forma propia de esa lengua en las nuevas tierras. Otro español que pasó al Nuevo Mundo, luego obispo, Bernardo de Balbuena, redactó entre 1580 y 1585 el poema *Grandeza mexicana*, publicado en 1604, del que extraemos este fragmento, descriptivo de la ciudad de México

> Es ciudad de notable polecía
> y en donde se habla el español lenguaje
> más puro y de mayor cortesanía,
> vestido de un bellísimo ropaje
> que le da propiedad, gracia, agudeza,
> en casto, limpio, liso y grave traje.

Este obispo, en 1608, publicó *El Siglo de Oro en las Selvas de Erifile*, con clara influencia de la novela pastoril *Diana*, de Jorge de Montemayor.

En la conquista y la colonización, jugó un papel decisivo la persona que conoció la lengua del otro. Se llamara «lengua», «lenguaraz», «ladino» o «intérprete», fue quien sirvió de puente cuando los miembros

de los dos grupos no sabían apenas nada de los idiomas y sólo intercambiaban unos rudimentarios gestos. El intérprete fue indio y fue español, hombre y mujer, y también fue niño. Ayudó en los pactos de paz, en las empresas españolas de expansión y en la evangelización; en fin, contribuyó eficazmente al mutuo reconocimiento. Su figura tuvo entidad oficial, pues hubo intérpretes y traductores en las Audiencias y en los gobiernos locales. A lo largo de la vida de las colonias la persona que desempeñó esos cargos representó un tipo de hispanizado, si se trataba de un indio o criollo.

Bibliografía

Una presentación general del tema de los intérpretes se ofrece en:

W. Jiménez Moreno, *La transculturación lingüística hispano indígena*, Universidad Internacional Menéndez y Pelayo, Santander, 1965.

A. Filguera Alvado, «Capacidad intelectual y actitud del indio ante el castellano (algunos factores sociolingüísticos en la castellanización coloquial)», *Revista de Indias*, XXXIX, 1979, pp. 163-185.

C. Pereyra, *La obra de España en América*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1920.

A. Rosenblat, «La hispanización de América. El castellano y las lenguas indígenas desde 1942» en *Presente y Futuro de la Lengua Española*, Cultura Hispánica, Madrid, t. II, 1964, pp. 189-216.

A. Rosenblat, «Bases del español de América: nivel social y cultural de los conquistadores y pobladores», *Revista de Indias*, XXXI, 125-126, 1971, pp. 13-74.

S. J. Stern, *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*, Alianza, Madrid, 1986.

Se refieren a la práctica de la traducción en la evangelización:

R. M. Batty, «Las órdenes mendicantes y la aculturación religiosa a principios del México colonial», *América Indígena*, XXVIII, 1, 1968, pp. 23-50.

C. Bayle, *El clero secular y la evangelización de América*, CSIC, Madrid, 1950.

F. Campo del Pozo, *Los agustinos en la evangelización de Venezuela*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1979.

R. Ricard, *La conquista espiritual de México*, Jus-Polis, México, 1947.

R. Ricard, «Reflexiones acerca de la evangelización de México por los misioneros españoles en el siglo XVI», *Revista de Indias*, año V, n.º 15, 1944, pp. 7-25.

V. D. Sierra, *El sentido misional de la conquista de América*, Publicaciones del Consejo de la Hispanidad, Madrid, 1944; ver 3.ª parte, cap. XI, apartado VI: El ideal misionero y la lingüística.

A. Unzueta, «Evangelización y lenguas indígenas», *La Obra Máxima*, (San Sebastián), año LXV, n.° 749, 1986, pp. 12-13.

Tratan, de modo monográfico, de la política lingüística seguida por la Corona:

M. Briceño, *La obligación de enseñar el castellano a los aborígenes de América*, Academia Venezolana de la Lengua, Caracas, 1987.

J. L. Buffa, «Política lingüística de España en América», *Románica*, 7, 1974, pp. 7-47.

A. Gimeno Gómez, *Las técnicas de aculturación lingüística en América desde el Descubrimiento hasta el final de la casa de Austria*, tesis de licenciatura, Universidad de Barcelona, 1966.

A. Gimeno Gómez, «La aculturación y el problema del idioma en los siglos XVI y XVII», *Actas del 36 Congreso Internacional de Americanistas* (1964), t. III, Sevilla, 1966, pp. 303-317.

M. Mörner, «La difusión del castellano y el aislamiento de los indios, dos aspiraciones contradictorias de la Corona española», en *Homenaje a Jaime Vicens Vives*, Barcelona, t. II, 1967, pp. 435-446.

R. Oroz, «La evangelización de Chile, sus problemas lingüísticos y la política idiomática de la Corona en el siglo XVI», *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, Santiago de Chile, 66, 1962, pp. 5-28.

I. Rojas, *Expansión del quechua. Primeros contactos con el castellano*, Ed. Signo, Lima, 1978.

G. Taylor, «Lengua general y lenguas particulares en la antigua provincia de Yauyos (Perú)», *Revista de Indias*, XLIII, 1983, n.° 171, pp. 265-289.

M. A. Ugarte, «Lucha en torno a la oficialización del castellano en el Perú», *Sphinx*, Lima, 14, 1961, pp. 101-125.

A. Tovar, «Español, lenguas generales, lenguas tribales en América del Sur», en *Homenaje a Dámaso Alonso*, Gredos, Madrid, t. II, 1963, pp. 509-525.

El papel del intérprete es analizado en los siguientes estudios:

V. G. Arnaud, «Los intérpretes en el descubrimiento, conquista y colonización del Río de la Plata», *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, Buenos Aires, 22, 1949, pp. 377-450.

M.ª V. Calvi, «Problemática del dialogo nella 'Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España'», *Studi di Letteratura ispanoamericana*, n.° 17, 1986, pp. 7-43.

E. Franco, «L'indio lengua nella 'Historia General y Natural de las Indias' di Gonzalo Fernández de Oviedo», *Tuttamerica*, 4, 19-20, 1983, pp. 5-17.

G. Haensch, «La comunicación entre españoles e indios en la Conquista» en *Miscel.lània Sanchis Guarner*, Quaderns de Filologia, Universitat de València, t. II, 1984, pp. 157-167.

R. Navas, «La Malinche: hacia una semiótica de la Conquista», en Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, Vitoria, 1990, pp. 353-385.

B. Scharlau, «Beschreiben und Beherrschen. Die Informationspolitik der Spanischen Krone im 15. und 16. Jahrhundert» en *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas* (Hrs. Karl-Heinz Kohl), Frölich-Kaufmann, Berlín, 1982, pp. 92-100.

F. de Solano, «El intérprete: uno de los ejes de la aculturación», *Simposio hispanoamericano de indigenismo histórico*, Terceras Jornadas americanistas de la Universidad de Valladolid, 1975.

Se refieren a la situación de bilingüismo, y a su reflejo paródico en obras literarias:

M. Alvar, «Bilingüismo e interacción en Hispanoamérica» (1971) en *Hombre, etnia, estado. Actitudes lingüísticas en Hispanoamérica*, Gredos, Madrid, 1986, pp. 37-73.

H. Capote, «La Epístola Quinta de Juan de la Cueva», *Anuario de Estudios Atlánticos*, IX, 1952, pp. 597-616.

G. de Granda, «Materiales para el estudio sociohistórico de la problemática lingüística del Paraguay», *Thesaurus*, Bogotá, XXXIII, 1978, pp. 254-279.

J. L. Rivarola, «Un testimonio de español andino en el Perú del siglo XVII», *Anuario de Lingüística Hispánica*, Valladolid, I, 1985, pp. 203-211.

J. L. Rivarola, «El español del Perú. Balance y perspectiva de la investigación», *Lexis*, Lima, X, n.º 1, 1986, pp. 25-52.

J. L. Rivarola, «Para la historia del español de América: parodias de la 'lengua de indio' en el Perú, ss. XVII-XIX», Lexis, Lima, XI, n.º 2, 1987, pp. 137-164.

L. Terracini, «La violenza reale: i codici del silenzo», *I codici del silenzo*, Ed. dell'Orso, Turín, 1988, pp. 13-23.

L. Terracini, «L'incomprensione linguistica nella Conquista spagnola; drama per i vinti, comicità per i vincitori», en *I codici del silenzo*, Ed. dell'Orso, Turín, 1988, pp. 197-229.

VI

LOS DICTADOS DE LA CORONA Y LA POSTURA DE LOS RELIGIOSOS

Faceta lingüística de la colonización

Los días 3 y 4 de mayo de 1493 Alejandro VI asignó el dominio temporal de los territorios recién descubiertos a Castilla y a Portugal, con la declaración expresa de que la única justificación era la propagación de la religión cristiana.

Por la Bula *Inter Coetera* encargó a los Reyes Católicos y a sus sucesores en la Corona el envío de predicadores a las Indias. Este era el principio del *regio vicariato seglar* de Indias.

El período de conquista propiamente dicho culminó en 1573, cuando Felipe II sancionó unas *Nuevas Ordenanzas del Descubrimiento y Población*, documento por el que se daba por concluido el periodo de ocupación y conquista para pasar al de pacificación.

El Imperio español de la Casa de Austria era románico. Seguía el modelo de Roma y, por ello, se quiso dar a los súbditos religión, instituciones, lengua y cultura, lo mismo que había en la metrópoli. Cada una de las nuevas tierras se añadía al Imperio. Cuando al interés comercial se le sumó el deseo de incorporación de tierras a la Corona, surgió el propósito y la necesidad evangelizadoras, igual que el deseo de poblar y colonizar requirió una política idiomática.

La Corona conquistó el Nuevo Mundo aplicando reglas feudales. Concedía la exclusiva de una empresa a un particular; eran ellos quienes elevaban a los monarcas la pretensión de ocupar un territorio. La exclusiva se otorgaba mediante una capitulación, que establecía tanto la exclusiva del peticionario sobre aquella empresa como los límites del territorio que incorporaría a la Corona y la obligación de la empresa de

fundar núcleos urbanos. Eran, pues, expediciones mixtas favorecidas por el estado y patrocinadas por empresas privadas. Los que estaban a la cabeza de esta empresa la organizaban y buscaban los recursos económicos y materiales precisos. Los miembros de la expedición eran también libres, llevaban sus propias armas. Y no tenían sueldo, sino que se les ofrecía una participación en los futuros beneficios.

De igual manera que frente a la variedad de religiones, pueblos, razas y estados los españoles postularon una sola fe, la cristiana y una sola condición, la de súbditos de la Corona española, frente al pluralismo lingüístico defendieron el uso de una sola lengua, la de España. Simplificando lo que a continuación se desarrollará pormenorizadamente, podemos decir que la política de la Corona propiciaba la difusión del castellano entre los indios. Pero fue muy encontrada la elección del mejor instrumento para la enseñanza de los naturales. Aunque quizá se hubieran asimilado con mayor rapidez con el uso de una única lengua, la de la metrópoli —siguiendo una vez más el modelo de Roma—, los evangelizadores, enfrentados a los problemas reales, habían optado por la predicación en las lenguas regionales. Debido a ello, algunas de estas lenguas se implantaron en zonas geográficas en las que no eran conocidas antes de la llegada de los europeos. Al margen del desarrollo de la legislación, la práctica de la convivencia y el paso del tiempo demostraron también que el número de mestizos existente y el interés de los naturales por hispanizarse exigía y conllevaba un reconocimiento oficial de la mayor capacidad legal de los conocedores del español.

Si el artículo 26 de las Leyes Nuevas (1542) establecía que los indios eran vasallos de la Corona y que, en consecuencia, no podía esclavizárseles, cinco años antes el papa Paulo III había hecho pública la bula *Sublimis Deus*, en la que se preconizaba que los indios «aunque estén fuera de la fe de Cristo, sin embargo no han de ser privados o se les ha de privar de su libertad y del dominio de sus cosas, antes bien pueden libre y lícitamente usar, poseer y gozar de tal libertad y dominio, y no se les debe reducir a servidumbre». A pesar de lo cual siempre prevaleció un sentimiento de superioridad por parte del europeo, que impidió una penetración más profunda en el carácter peculiar de las culturas arcaicas del Nuevo Mundo. Esta superioridad ética y civilizadora que adoptaba, que sentía el español, como la sintió el portugués, se debe a que el papa, desde su total poder apostólico, había conferido a ambas naciones (España y Portugal), el encargo de la tarea misional,

con carácter feudatario. Por eso en estos dos colonialismos, en los primeros tiempos, el vínculo existente entre expansión comercial y misión religiosa fue muy estrecho. Y este vínculo requería una unidad de actuación que fue muy difícil conseguir.

Cuenta Hernando Colón que, cuando el Almirante perdió la Santa María, su sentimiento fue menor por las pruebas de amor y las piezas de oro con las que los indios los agasajaron, «pareciéndole que Dios lo había permitido para que hiciese allí un pueblo y dejase cristianos que traficaran y se informasen del país y de sus moradores, aprendiendo la lengua y teniendo conversación con aquel pueblo». Es decir, se entreveraba su afán de cristianizar con su afán de dominio sobre la tierra.

Se ha hablado mucho sobre la obsesión por el oro de los españoles que fueron a Indias, el deseo inmoderado de enriquecerse, la opresión a la que sometieron a los naturales para conseguir estos propósitos, el olvido de cualquier consideración humanitaria y cultural, etc. Vamos a rastrear algo de todo eso en obras literarias españolas.

Leemos al inicio de la novela ejemplar *El celoso extremeño* de Miguel de Cervantes:

> se acogió al remedio a que otros muchos perdidos en aquella ciudad se acogen, que es el de pasarse a las Indias, refugio y amparo de los desesperados de España, iglesia de los alzados, salvoconducto de los homicidas, pala y cubierta de los jugadores a quien llaman *ciertos* los peritos en el arte, añagaza general de mujeres libres, engaño común de muchos y remedio particular de pocos.

En *La famosa comedia de El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón*, de Lope de Vega, discuten Idolatría y Providencia. Para Idolatría, los españoles: «So color de religión / van a buscar plata y oro / del encubierto tesoro.» La Providencia es prudente en su intervención: «Dios juzga de la intencion: / Si El, por el oro que encierra, / gana las almas que ves, / en el cielo hay interés, / no es mucho le haya en la tierra».

En el *Arauco domado* los indios se quejan de la ambición desmedida de los españoles. Dice Fresia, esposa de Caupolicán: «cuya ambición de plata y oro aplacas». Dice Tucapel: «que a hurtar venís / el oro de nuestras tierras». En *La Araucana*, el poema de Alonso de Ercilla, se dice: «Crecían los intereses y malicia / a costa del sudor y daño aje-

no, / y la hambrienta y mísera codicia / con libertad paciendo, iba sin freno».

Lo que sí es cierto es que en el *Tesoro* de Covarruvias (1611) se define *indiano* como «el que ha ido a las Indias, que de ordinario éstos buelven ricos»; y *perulero*, derivado del nombre propio Perú, como «el que ha venido rico de las Indias, del Perú».

El mismo Cervantes utiliza tales palabras con ese valor. En el *Quijote* (parte II, cap. LXXI) aparece «las minas del Potosí»; en su entremés *Pedro de Urdemalas* usa «el cerro del Potosí» (Jornada 2.ª, v. 227). En su entremés *La entretenida* encontramos: «perulero / de tan soberbio dinero, / que de las Indias nos vino» (Jornada 2.ª, v. 356), «criollo perulés» (Jornada 2.ª, v. 187), «un Potosí» (Jornada 1.ª, v. 751) y «un Potosí de barras y dinero» (Jornada 1.ª, v. 962).

Hubo personas que desearon ir a América por un conjunto de razones que probablemente sigamos ignorando para siempre. Proponemos el ejemplo de Mateo Alemán, nacido en 1574. En 1592 decidió embarcarse para el Perú, donde creía que tendría buenos valedores. Como que descendía de judíos cambió su apellido por «de Ayala» en la información testifical de limpieza de sangre... Pero la flota zarpó sin él. En 1599 publicó la primera parte de la novela que le haría famoso, el *Guzmán de Alfarache*, y en 1604 sacó la segunda parte. En 1607 se propuso de nuevo el paso al Nuevo Mundo, esta vez a México. Embarcó en 1608, y en 1609 publicó en la imprenta de Jerónimo Balli, de México, su *Ortografía castellana*. En 1615 se pierde su rastro. También Gutierre de Cetina, poeta (1520-1557), pasó a Indias, y se cree que de la información que de allí aportó se nutrió Cervantes, conocimientos que luego quedaron reflejados en sus obras: aparte de términos americanos, hace referencia al «canal de Bahama», al «golfo de las Yeguas», a «la Bermuda», si bien sus afirmaciones geográficas no siempre son acertadas, como ha sido puesto de relieve. También Juan de Castellanos vivió en América la conquista del Nuevo Reino de Granada, y luego escribió el extensísimo poema *Elegías de Varones Ilustres de Indias*.

En cuanto a los religiosos, de los que ya hemos hablado y de los que hablaremos a lo largo de todos los capítulos, oigamos lo que Díaz del Castillo narra acerca de fray Toribio de Benavente, luego conocido, por su propia voluntad, por «Motolinía»: «pusiéronle este nombre de Motolinía los caçiques y señores de México, que quiere dezir en su lengua el fraile pobre, porque cuanto le davan por Dios lo dava a los in-

dios y se quedava algunas vezes sin comer, y traía unos ábitos muy rotos, y andava descalço, y siempre les predicava». Y el mismo Motolinía reconoce que: «un solo sacerdote había de bautizar, confesar, desposar y velar, y enterrar, y predicar, y rezar, y decir misa, deprender la lengua y enseñar la doctrina cristiana».

El misionero, por su gran altura de miras y sus escasas posibilidades de actuación conquistadora y comercial, alcanzó una clarividencia muy grande en lo relativo a las dificultades de comunicación con los nativos, a la necesidad imperiosa de subsanarlas y al mejor modo de hacerlo.

Para el conquistador del siglo XVI la esclavitud era un hecho cotidiano que autorizaban las leyes y las costumbres sancionaban. En 1511 eran notorias las quejas acerca de los malos tratos que recibían los indios. En 1530 la Corona prohibió la esclavitud indígena, lo que provocó violentas reacciones entre los «indianos». En 1534 se revocó la prohibición; en 1541 se prohibió la compra de esclavos indios y en 1542 (*Leyes Nuevas*) se prohibió la esclavitud sin distinción de ninguna clase. Hasta 1570 no prohibió la esclavitud el rey portugués, Don Sebastián, hecha excepción de los antropófagos o de los indígenas capturados en guerra justa.

La documentación existente atestigua que desde 1506 hay esclavos indios en las Canarias, procedentes o no de la Península. Eran muy baratos. En los registros sólo se decía de ellos si eran bozales o no (ladinos). Solían venderlos vecinos de Gran Canaria y Tenerife que habían estado en las Indias. Los compraban personas residentes en Canarias, quienes los empleaban en los ingenios de azúcar, en las industrias del cuero o en la obtención de conchas. Esos esclavos tenían entre 16 y 30 años.

La bula de Paulo III *Sublimis Deus* (1537) establecía la pena de excomunión para el esclavista. Carlos V prohibió que el texto de la bula circulara por las Indias, por cuanto suponía menoscabo de su autoridad por parte del papa. De hecho, con los mismos conquistadores llegaron los primeros negros a América en calidad de pajes y sirvientes, si bien a 11 de mayo de 1526 se dictaron normas «para que no pasen a las Indias negros ladinos si no fuese con licencia particular de su Majestad».

Hacia 1502 se estableció la luego denostada «encomienda». Lo cierto es que 10 años después las leyes de Burgos (1512-1513) ya intentaban poner coto a las situaciones de abuso producidas, establecien-

do que las encomiendas se disfrutarían sólo por una o dos vidas. A partir de las leyes se inició la concentración de los indígenas en torno a una iglesia. De modo que, por una parte, había pueblos de indios o de doctrina, sujetos a la encomienda, en los que había convivencia de los españoles con los indígenas. A dichos pueblos se acercaban los doctrineros desde sus sedes religiosas. Por otra parte, las misiones, zona geográfica exclusivamente indígena, estaba exenta del régimen de encomienda; estaba confiada a una orden religiosa y quedaba regida por unas leyes especiales. Los misioneros, en este caso, vivían entre los naturales. Nada tiene de extraño que advirtieran que el conocimiento de las lenguas indígenas era una condición esencial para conseguir una perfecta evangelización. Al tiempo que los religiosos se esforzaban por aprender las lenguas indias, descubrían la dificultad de verter a otro molde los conceptos de su religión, y la dificultad de transmitirlos. Y al mismo tiempo que pugnaban por realizar tal tarea, descubrían otras culturas y otros pensamientos. De ahí que se defienda que lo que hay en muchos textos redactados por religiosos, más que una crónica, es un verdadero tratado de antropología.

La legislación

Vamos a repasar algunos hitos en la legislación.

El 29 de mayo de 1493 los Reyes Católicos publican una instrucción dirigida a Cristóbal Colón en la que se anima a los religiosos a que informen de las cosas de la fe a los indios mandados a España, y que los instruyan en ella.

El 20 y el 29 de marzo de 1503 se publica una instrucción para el gobernador y los oficiales en la que se recomienda reunir dos veces al día a los niños indios, de forma que el capellán les enseñe a leer y escribir, firmar, santiguarse, confesarse, y las oraciones.

En 1536 se da instrucción al virrey Mendoza de México para que los religiosos (los primeros franciscanos llegan a México en 1522; el primer agustino llega a Venezuela en 1527), a través de intérprete, entiendan a los indios y les enseñen buenas costumbres. Se anima a los frailes a aprender la lengua de los indios y a que hagan arte de ella.

Se recomienda, incluso, que en las escuelas donde hay niños españoles se les enseñe la lengua de los naturales, por si llegan a ser sacer-

dotes o a desempeñar cargos públicos. Y se dice «Pues siendo los indios tantos, no se puede dar orden por ahora cómo ellos aprendan nuestra lengua».

A primeros de mayo de 1543, Carlos V firmó la *Instrucción que da su Majestad para los nuevos descubrimientos*, con la que se tiene la impresión de que la empresa indiana se convierte en esencialmente misionera, quedando relegada a un segundo plano la finalidad política. Reproducimos un fragmento para que se advierta el tono:

> (...) como la suma sabiduría de Dios en todas las partes del mundo cría cosas de mucho provecho para los hombres y en cada provincia da a los naturales della ingenio e industria bastantes, habrá algunas cosas, en esa vuestra tierra, de que nuestros reynos sean aprovechados y reciban beneficio.

La legislación más definitiva y, por otra parte, la más conocida y citada, es el decreto que Carlos V firma en Valladolid a 7 de junio de 1550, dirigido al visorrey de la Nueva España. Se establece allí como interés primordial la conversión a la fe católica de los naturales, se establece que conviene introducir el castellano, pues «Habiendo hecho particular examen sobre si aun en la más perfecta lengua de indios se pueden explicar bien y con propiedad los misterios de Nuestra Santa Fe Católica, se ha reconocido que no es posible sin cometer grandes disonancias e imperfecciones (...)». Lo que se ordena es que «a los indios se les pongan maestros que enseñen a los que voluntariamente lo quieran aprender, como les sea de menos molestia y sin costa (...)».

Casi paralelamente tiene lugar en Lima, en 1552, el I Concilio Provincial. Se establece que los sacerdotes usarán la lengua quechua para la evangelización y que se reprenderá a los religiosos que no la aprendan. En 1557 se reúne el II Concilio Provincial de Lima, que dispone, como se hizo en el anterior, que los curas de indios aprendan su lengua. Se observará la disposición con rigor y, como consecuencia, los negligentes perderán un tercio de su salario el primer año, pena que se aumentará.

Felipe II, a 2 de diciembre de 1578, establece la necesidad de que los religiosos sepan la lengua general y que no sean admitidos a las doctrinas y beneficios de las Indias si no fuera así. Esta decisión tuvo ratificaciones posteriores: a 5 de agosto de 1580 se determina que los pre-

lados que hallaran a los religiosos sin el conocimiento necesario en la lengua de indios deberán destituirlos.

Habría, no dudamos de ello, religiosos que confesarían y bautizarían sin preocuparse demasiado ni de entender ni de ser entendidos. Religiosos que harían como estos otros españoles que describe Piedrahíta, quienes «sin aprender de su idioma más cláusulas que las precisas para pedirles oro, y demás géneros que tenían, quando no bastaba averlos pedido por señas». Eclesiásticos que eran un mal ejemplo, como estos criticados por López Medel: «no hay eclesiástico apóstata y disoluto y que va huyendo de su prelado o de su obispo, que no quepa y halle lugar por allá y ande públicamente sin vergüenza por do quiera, y por dicha usando de mayores excesos de los que por acá cometía».

Pero no menos fidedignos son testimonios como el de Antonio Vieira en un sermón predicado en la ciudad de San Luis del Marañón:

> Aconteciόme a veces estar con el oído pegado a la boca del bárbaro y aun del intérprete sin alcanzar a distinguir las sílabas, sin percibir las vocales o consonantes de que se formaban, confundiéndose la misma letra con dos o tres semejantes o, lo que es más cierto, componiéndose en una mezcla todas ellas; unas, tan delgadas y sutiles, otras tan duras y escabrosas; otras tan interiores y oscuras, más ahogadas en la garganta que pronunciadas con la lengua; otras tan breves y rápidas; otras tan arrastradas y multiplicadas que los oídos no perciben sino confusión; pudiéndose asegurar con toda verdad que las tales lenguas no se oyen, pues de ellas no se entiende sino un sonido, no palabras articuladas y sonoras.

A 19 de setiembre de 1580 y a 23 de octubre de 1580, Felipe II publicó las reales cédulas que establecían cátedra de lengua indígena en Lima y México. Se determinaba el salario para el catedrático, y se instaba a que hubiera cátedras también en los lugares en los que había audiencias y cancillerías para que cursaran ahí los sacerdotes que irían a las doctrinas. La razón aducida era ésta: «la inteligencia de la lengua general de los indios es el medio más necesario para la explicación y enseñanza de la Doctrina Cristiana». Así mismo se dictó que los prelados no dieran orden sacerdotal sin contar con la aprobación previa del catedrático de lengua general.

De modo que se reconocía la utilidad de unas lenguas generales, algo que escribió años después el Inca Garcilaso en un fragmento no exento de sutileza cáustica:

> No faltan algunos que les parece sería muy acertado que obligasen a todos los indios a que aprendiesen la lengua española, porque los sacerdotes no trabajasen tanto en vano en aprender la indiana... Si es único remedio que los indios aprendan la lengua castellana, tan dificultosa, ¿por qué no lo será que aprendan la suya cortesana tan fácil y para ellos casi natural? Y al contrario, si los españoles que son de ingenio muy agudo y muy sabios en ciencias no pueden como ellos dicen aprender la lengua general del Cuzco, ¿cómo se podrá hacer que los indios no cultivados ni enseñados en letras aprendan la lengua castellana? Lo cierto es que aunque se hallasen muchos maestros que quisiesen enseñar de gracia la lengua castellana a los indios, ellos... aprenderían tan mal... luego no hay para qué impongamos a los indios dos cargas tan pesadas como mandarles olvidar su lengua y aprender la ajena para librarnos de una molestia tan pequeña como aprender la lengua cortesana de ellos.

El virrey del Perú, Martín Enríquez, escribió al rey en 1582 solicitando que se estableciera que los prelados mantuvieran a los doctrineros en sus sedes al menos por seis años, tiempo suficiente para aprender la lengua natural de los indios. De lo contrario, mudándolos a menudo, ellos se contentaban «con lo poco que entienden de la general».

Al año siguiente, 1583, se celebraba el III Concilio Provincial de Lima, al que acudieron los representantes de todos los obispados. Fruto del sínodo fue la redacción del texto castellano del catecismo unificado, que solucionaba los problemas ocasionados por la disparidad de los textos de catecismo que se utilizaban en las diferentes misiones. Además del texto castellano, se hicieron dos versiones en lengua de indios: la del quechua, traducción de la que se encargó José de Acosta, y la del aymará, de la que se ocupó el Padre Roque, de Asunción. Se daba por sentado que las oraciones básicas y el catecismo se enseñarían al indio en su propia lengua y que sólo voluntariamente aprendería la lengua castellana. Se escribió a Felipe II una alegación en la que se solicitaba que diera licencia para que el texto se imprimiera en Lima. Sin haber recibido todavía respuesta, la audiencia autorizó la impresión del *Tercero Cathecismo y exposición de la Doctrina Christiana, por Sermones* y de *Confessionario para los curas de Indias*.

El 4 de junio de 1586, se escribía al virrey del Perú acerca de la situación del clero en el obispado de la provincia de los Charcas. Había llegado noticia al monarca de la dificultad existente en enseñar la fe ca-

tólica en la lengua de los naturales por dos razones: una, ser éstas pobres en vocablos para significar muchas cosas importantes; la otra, que unos no se entendían con los otros. Manda que «sean todos los indios enseñados y obligados a saber la lengua española dentro del término que pareciese bastante». No por ello los curas dejarán de aprender las lenguas de indios. Antes de conceder curatos y doctrinas de indios a clérigos ni frailes serán examinados en ellas.

Es difícil saber la fidelidad con la que la normativa refleja la realidad de las Indias. No muy extendido estaría el conocimiento de de las lenguas de indios entre los religiosos cuando en el Sínodo de Tucumán (1597) se instruyó «mandamos a todos los sobredichos curas de yndios sepan tres o quatro preguntas de los vicios más usados entre los yndios, para que assí puedan darles materia para absolverles en aquel artículo (...)».

Parece que 100 años después del Descubrimiento, la Corona no había roto el aislamiento cultural de los indios en la medida deseada, a pesar de la existencia de imprenta y de centros de enseñanza. El hecho es que la mayoría de los indios, aunque conocedores del español, usaban el idioma materno; otros llegaban a aprender español. La Corona favoreció asimismo el aislamiento residencial: en los pueblos de indios penetraron elementos no indios, al tiempo que en los centros de población española el proceso de mestizaje tampoco se frenaba, sino que aumentaba. Por otro lado, la población india de los pueblos rurales disminuía.

Cuatro años después, a 16 de enero de 1590, se remitió al doctor Antonio González, del Consejo de Indias, un escrito en el que se le encargaba que procurara que desde la niñez los indios hablaran la lengua castellana.

La propuesta del rey era similar el 3 de julio de 1596: hay que introducir la lengua castellana «como más común y capaz» entre los indios; hacer que lean «en Romance castellano». Todo ello visto que «los que van de acá ya hombres, son pocos los que las aprenden» y que «en todas partes ay mucha variedad de lenguas (...) como en España la vizcaína, portuguesa y catalana, y otras (...)». En el siglo XVIII Azara tomaba una atinada decisión:

> llamaré nación á cualquiera congregacion de indios que tengan el mismo espíritu, formas y costumbres, con idioma propio tan diferente de

> los conocidos por allá como el español del alemán. No haré caso de que la nacion se componga de muchos ó pocos individuos: porque esto no es caracter nacional.

El problema, a pesar de que se buscaban soluciones, no disminuía: no todos los religiosos podían acercarse a los indios en sus lenguas, y éstos no dejaban sus lenguas naturales. Y en el caso de conocimiento por una y otra parte no se alcanzaría lo genuino de las lenguas. Un precioso ejemplo lo proporciona el Inca Garcilaso cuando relata una anécdota acerca del diferente contenido de las voces quechuas según el modo de pronunciarlas. Está hablando con un religioso, profesor de lengua india, acerca de la palabra *pacha*, que es «mundo universo», «cielo», «tierra», «infierno», cualquier «suelo», pero también ropa de vestir y el ajuar y los muebles de la casa. Oigamos el diálogo:

> Yo dije: 'Es verdad, pero dígame V.P., ¿qué diferencia hay en la pronunciación que signifique esto?' Díjome: 'No la sé'. Respondíle: '¿Habiendo sido maestro en la lengua, ignora esto? Pues sepa que para que signifique ajuar o ropa de vestir, han de pronunciar la primera sílaba apretando los labios y rompiéndolos con el aire de la voz. De manera que suene el romperlos'; y le mostré la pronunciación de este nombre y otros, 'viva voce', que de otra manera no se puede enseñar. De lo cual el catedrático y los demás religiosos que se hallaron en la plática se admiraron mucho.

Ya en el reinado de Felipe III, siguen sucediéndose las instrucciones publicadas: que ningún religioso pueda tener doctrina sin saber la lengua de los naturales a los que habrá de adoctrinar (8.3.1603); que los sacerdotes cursen en la Universidad de San Marcos la lengua general de los indios (24.1.1614); que los doctrineros sepan la lengua de los indios, y pierdan el puesto los que no la sepan (17.3.1619); que los curas y doctrineros de indios dispongan que la lengua española se enseñe a todos los indios, y en ella la doctrina cristiana (2.3.1634).

El 22 de abril de 1639, el papa Urbano VIII decretó la excomunión de los que secuestraban indios que habitaban en territorio español. Recordemos que en el sur del Brasil, territorio lindante con las posesiones españolas, por motivos económicos no había tanta importación de negro esclavo como captura de indios. Los «bandeirantes» —miembros de las expediciones o «bandeiras»— fueron los que, a partir de

las capitanías costeras del Brasil, se adentraron en las mesetas interiores y en las llanuras de la cuenca amazónica. En cuadrillas de hasta 100 hombres, los «mamelucos», mestizos de blanco e india, penetraban en las misiones españolas (Alto Perú, Nueva Granada) contraviniendo lo pactado en Tordesillas. En especial, se enfrentaron a las reducciones jesuíticas.

Sigamos con la legislación: siendo ya rey Carlos II, el último de los Austrias, a 7 de junio de 1685 y a 8 de agosto de 1686, se recomendaba poner interés en la enseñanza del castellano a los indios. Por cédula de 16 de febrero de 1688 se disponía que los sacristanes y fiscales enseñaran en castellano escrito y leído. En el mismo año 1688, a 24 de mayo, el obispo de Antequera del Valle de Oaxaca escribió al rey, quejándose de que no encontraba ministros idóneos, dado que en su obispado se hablaban 24 lenguas distintas, «algunas de voces tan ásperas y difíciles de pronunciar que se articulan parte por las narices y parte por la garganta».

La última disposición del siglo XVII que hemos seleccionado está fechada a 6 de abril de 1691. Es una disposición «para que en las provincias de la Nueva España y el Perú se pongan escuelas y maestros que enseñen a los indios la lengua castellana». Ningún indio obtendrá oficio de república sin saber castellano; se le darán cuatro años de término para que el que no lo sepa lo aprenda, al cabo de los cuales se le habilitará para obtener dichos oficios. Y lo más interesante de destacar es la razón aducida: «pues sabiendo los indios la lengua castellana, se instruirán radical y fundamentalmente en los misterios de nuestra Santa fe Católica, que es mi objeto principal en este negocio». Justo un mes después, a 6 de mayo de 1691, se establecen escuelas para enseñar la lengua.

La enseñanza y la evangelización

Es evidente, por esta documentación, que se deseaba que el cuerpo americano ingresara de lleno en la Iglesia española, organizada según el modelo español y dirigida por españoles. Y por encima de todo había la voluntad de atribuir un papel y un lugar a los indios, a través de la fe católica, aunque, para hacerlo, se les cortaran los lazos, no tanto idiomáticos como de creencias, que los unían a sus antiguas culturas.

Testimonio muy humano es el de José Gumilla cuando dice: «el vínculo más fuerte con que se dan por obligados es cuando el misionero en su lengua de ellos les da a entender cómo sólo por librarlos de las garras del demonio han dejado a su tierra y parientes, y han venido desde tan lejos a mirarlos como hijos».

En los textos leídos hay constancia de que, si los religiosos conocen la lengua de los indios, su misión es mucho más fructífera; los indios «mudaron totalmente de costumbres»; escuchaban sus palabras «con gran aprovechamiento». Por su parte, los religiosos «oyen estas quejas y remedian muchas de ellas», «pudo ayudar mucho a los indios del Chaco». Claro que López Medel reconoce que «han impedido grandemente la promulgación del evangelio y el comunicarle y extenderle entre aquellas occidentales gentes más de lo que está» el mal ejemplo de algunos españoles y las frecuentes revoluciones y guerras civiles entre unos y otros.

Ya entrado el siglo XVIII, en 1754, Fernando VI insistió en que se obedeciera la orden existente de construir escuelas donde los indios aprendieran el español. Con todo, en 1768, durante el reinado de Carlos III, desde el Cuzco se quejaron de que dos siglos y medio después de la Conquista todavía no se había impuesto la lengua de los conquistadores. Al año siguiente, 1769, el arzobispo de México dijo que se necesitaban intérpretes como en tiempo de Hernán Cortés, que había muchas lenguas y que era más difícil que antes.

Visto el desarrollo de la legislación y las disposiciones de los concilios de Lima, vamos a repasar lo que en las crónicas se dice del conocimiento de las lenguas de indios por parte de los españoles.

Hay testimonios del poco conocimiento de las lenguas indias por parte de los religiosos: algún fraile ya viejo «que apenas sabía ninguna cosa de la lengua de indios», otros que deseaban aprender la lengua «pero no había quien se la enseñase»; religiosos despreocupados «que hasta hoy no han entendido los idiomas de los indios»; curas a los que les importaba poco «que ignorasen o supiesen el idioma de los indios».

Ya no se trataba de que en lengua de indios se pudiera o no explicar la doctrina, sino de que se procedía a bautizar sin preocuparse de que los naturales entendieran algo de los misterios de la fe.

Esta situación se repetía mucho tiempo después. En *El último confín de la tierra*, el autor, E. Lucas Bridges, explica que a principios del

siglo XX llegó un sacerdote a su establecimiento en Tierra de Fuego y le comunicó que le gustaría cristianizar a los niños indios. Bridges, que conocía la lengua de los onas, pero sólo para solventar las necesidades diarias más acuciantes, y ello a pesar de una larga convivencia, vio que no sería capaz de «hacerles comprender el significado que para nosotros tiene el bautismo», y les explicó que los niños blancos pasaban por la misma ceremonia, que su objeto era ayudar al espíritu a que alcanzara, a la muerte, una tierra privilegiada. Pero que para obtener esto era necesario vivir una vida buena. El mismo Bridges reconoció que «La explicación era imperfecta e incompleta, pero más no hubieran entendido». Entonces, recordó que podía citar a otros indios que habían sido bautizados, ellos y sus hijos, sin que ninguno de ellos pereciera a consecuencia de la ceremonia. Cuando se procedió a bautizar a los asistentes, el sacerdote se expresó en latín, lengua que ni los indios ni Bridges entendían. El ayudante del sacerdote hacía ademanes solemnes en correspondencia con la magna ceremonia, de modo que los indios podían pensar que se trataba de algo muy importante para los blancos.

No podemos negar que hubo curas que orientaron sus actividades hacia fines de orden material. Un repaso de los textos proporciona citas como las siguientes: «han mandado en lo espiritual más que los Obispos», «ni acá se ordena ninguno con celo de ayudar estas ánimas», «con intención y propósito de impetrar oficios y mercedes», «se ha visto por experiencia haber ordenado oficiales y mercaderes y estancieros y tratantes», «desta poca fe y cristianidad de los indios echemos la mitad de la culpa a los ruines predicadores y a su mal ejemplo», «que se acuerden que son pastores y no carniceros», «habiendo ciudad donde de las cuatro partes las tres son rentas y bienes eclesiásticos», «la solicitud para acrecentar bienes raíces para sus casas y colegios».

Conocimiento de las lenguas de indios

La dificultad del aprendizaje de las lenguas nativas estribaba, por una parte, en que, en apariencia, una misma palabra tenía varios contenidos; un mejor conocimiento mostró que se trataba de un problema de articulación de sonidos. Por eso el padre franciscano fray Luis Bolaños inventó acentos sencillos «para expresar escribiendo lo que tiene de nasal y gutural». Siglos más tarde Azara reconoce: «cuyos nombres

no pueden pronunciarse ni escrebirse por nosotros, y los pondré aqui con alguna semejanza á lo que suenan». Dicen que es un idioma «difícil y casi imperceptible», «tan narigal, gutural y de palabras tan largas, sincopadas y diptongadas que se admira de que lo aprendan los hijos de sus padres»; «tan cercenadas las razones y suprimidas las sílabas»; «el guaraní es idioma nasal y gutural»; «idioma revesado, apenas se entiende, todo es gutural, apenas abren la boca»; forman las palabras «en el garguero ó gaznate». Siempre surge la callada queja: «difícil», «muy difícil», «difícil en extremo», «diferente», «diferente de todos».

También hay referencias al tiempo que requiere su aprendizaje. Uno decía que «gasté un año entero» en aprenderlo; otro creía que no deberían hablarlo los que no se hubieran ejercitado en él durante tres o cuatro años. Incluso se llegó a decir que los jesuitas, tras 25 años de vivir con los mocobíes, no lo habían aprendido lo suficiente como para traducir a él el catecismo. En el tiempo en el que se progresaba en el aprendizaje de la lengua nativa, se utilizaban intérpretes. Ya vimos cómo los niños indios habían ayudado a establecer un clima de comunicación, y lo mismo se consiguió con los intérpretes. El *Pater Noster*, el *Ave Maria*, el *Credo*, la *Salve Regina*, todas las oraciones que los clérigos recitaban en latín, las vertieron al español para el intérprete, y éste lo hizo a las lenguas de los naturales. Y si no había lengua, se recurría a las señas, aunque parezca casi imposible, incluso para significar que había un solo Dios, que estaba en el Cielo (y se señalaba hacia él con la mano y el dedo extendidos...).

La enseñanza en la América española

Parece adecuado repasar los hitos fundamentales en la institucionalización de la enseñanza en el Nuevo Mundo, tanto por lo que respecta a colegios y escuelas como por lo que atañe a las universidades.

En 1505 el franciscano Fernando Suárez inicia la enseñanza primaria en Santo Domingo. Al convento franciscano ya existente se le suma en 1515 un convento de dominicos. En 1538 el colegio anejo a él fue convertido en Universidad Pontificia, llamada de Santo Tomás.

En 1529 se funda en Texcoco (México) un colegio para niñas españolas. El 6 de enero de 1536 el obispo Zumárraga crea el colegio de Santa Cruz de Tlatetolco, también en Texcoco: era escuela para caci-

ques, donde se estudió el arte médico de los indios. En 1523 llegó a México fray Pedro de Gante, al que se considera como uno de los que más hizo para establecer un sistema pedagógico adecuado a las posibilidades que ofrecía el Nuevo Mundo. Fundó el colegio-templo de San Francisco en Texcoco, que llegó a contar hasta con 1.000 alumnos, miembros de la nobleza indígena. En él se impartía enseñanza de religión, latín, música y primeras letras castellanas. A los alumnos adultos se les proporcionaban conocimientos sobre técnicas en varios oficios y en artes industriales. En la escuela se formaron pintores, escultores, talladores, canteros, carpinteros, jardineros, fundidores, bordadores, sastres y zapateros.

Fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México, fundó un seminario para la formación de religiosos indígenas, que fueron luego los profesores de los religiosos españoles llegados a América y los que les adiestraban en las lenguas del imperio azteca y en sus costumbres, ritos y cultura. Fruto de este seminario fueron hábiles traductores al español de los textos fundamentales de las distintas civilizaciones y, al contrario, traductores a las lenguas indígenas de los libros de evangelización. Compilaron gramáticas y artes; y dejaron testimonio del mundo indígena: medicina, ciencia, fauna, flora, costumbres y religión.

El virrey Antonio de Mendoza, ilustrado, dio mucho esplendor a México. Llegado en 1534, creó, enfrente del colegio de fray Pedro de Gante, el de San Juan de Letrán para mestizos bastardos.

El padre fray Alonso de la Vera Cruz, agustino, fundó el colegio de San Pablo (1575) para hijos de indios. La escuela contaba con una surtida biblioteca —primer fondo de libros llegados a Nueva España—, mapas e instrumentos científicos.

En Santa Fe de Bogotá, Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, fundó un colegio y puso en marcha un asilo y un hospital.

En el Cuzco (1621) se creó la Real Escuela de San Francisco de Borja en la que se enseñaba el español y la religión y la cultura españolas a los hijos de los curacas.

Los jesuitas, llegados en 1572, extendieron por el occidente y el norte famosas catequesis; abarcaron Michoacán y Guadalajara, Puebla y Veracruz; establecieron estudios prácticos de lenguas indígenas en Tepozotlán.

Por lo general, en la educación de las niñas se seguía un sistema que atendía a lo que la sociedad esperaba de ellas. En cuanto a los mu-

chachos, según sus condiciones y el tiempo de que disponían para el aprendizaje, existía una gradación. Por un lado, los niños plebeyos y, por el otro, los niños nobles, a los que esperaban mayores responsabilidades. Los más aptos eran objeto de atención más especial y esmerada.

Por lo que hace referencia a la enseñanza superior, aparte de la ya citada de Santo Tomás en Santo Domingo (1538), en 1540 se crea la Universidad de Santiago de la Paz, también en Santo Domingo. El 25 de enero de 1551 se inauguró la Universidad de México, con la oración latina del doctor Francisco Cervantes de Salazar. Había cátedras de teología, escritura, cánones, leyes, arte, retórica y gramática. Cuando en 1580, por real cédula, Felipe II establece la creación de Cátedra de Lengua General en Lima y México, se abre también esa enseñanza. A la Universidad de México asistían mestizos, criollos e indigenas.

Estas universidades reprodujeron la estructura de las españolas, en especial la de Salamanca y la de Alcalá. Comprendían cuatro Facultades: artes, derecho, teología y medicina. La primera de éstas se creó en Lima, en forma de protomedicato.

En Lima había cátedra de quechua en la catedral desde 1551 cuando la instituyó el primer arzobispo, Jerónimo de Loaysa. La Universidad fue fundada en 1555 por los dominicos. Había enseñanza de teología, derecho y Sagradas Escrituras. En 1574 se creó cátedra de quechua por el virrey Francisco de Toledo.

La universidad de Santa Fe de Bogotá data de 1627, cuando la fundaron los dominicos. Hubo cátedra de gramática (desde 1543) y de Teología y artes (desde 1572). Los jesuitas fundaron allí la Universidad Javierana.

Si bien al frente de algunas de estas cátedras pudo haber clérigos descuidados en su conocimiento de las lenguas de indios, en cambio los hubo que predicaron en una, dos y tres lenguas simultáneamente, que tradujeron lo mejor que supieron la doctrina cristiana a la lengua india, usando las palabras españolas necesarias o buscando los mejores equivalentes en las lenguas nativas; además, pusieron música a las oraciones traducidas. Como vimos en otro lugar, usaron del dibujo y prepararon catecismos ilustrados para que la recepción fuera más fácil y se favoreciera la comprensión. Los misioneros de México tradujeron los Evangelios, las Epístolas, el Kempis, los Proverbios y el Eclesiastés. Compusieron autos sacramentales al estilo de los clásicos, que pudieran ser

representados por y ante los indios. Hicieron *areitos*, composiciones musicales familiares a los naturales, para ser cantados en las iglesias. A través de estos medios aplicaban nuevos métodos de catequesis, más adecuados a las características de los indígenas.

Veamos varios comentarios de Motolinía: «bailan y dicen cantares en su lengua, traducidos por los frailes, en los días de fiesta»; describe que cuando representaron un auto «tuvieron lágrimas y mucho sentimiento»; que la vida de San Francisco estaba traducida a su lengua; que los mandamientos y los artículos de fe eran cantados en anahuac. Y en el siglo XVIII Gumilla alude a un himno muy devoto, «en que se contenía la Sagrada Pasión del Señor, en metro elegante de la lengua aymará de aquella provincia».

Además de las lenguas particulares, conocieron la lengua general, algo que, como hemos visto, recomendó el propio monarca. De no poder recurrir a ella, se enfrentaban al problema insuperable de tener que predicar en varias lenguas simultáneamente. Por otra parte, el uso de la lengua general como canal de comunicación entre los religiosos y los naturales, por una parte, y los naturales entre sí, de otra, propiciaba un clima de comprensión. Así lo explicó el Inca Garcilaso: «hablándose y comunicándose lo interior de sus corazones, se amasen unos a otros como si fuesen de una familia y parentela y perdiesen la esquivez que les causaba el no entenderse».

Labor filológica de los religiosos

Aparte de la predicación, los religiosos realizaron una tarea que la lingüística y la antropología nunca dejarán de agradecerles: esos vocabularios, cuadernillos en los que el misionero anotaba las palabras, y pasaban de mano en mano, no sólo entre los religiosos, sino también entre los indios ladinos que podían informar de la veracidad de lo que se contenía en ellos en relación con las lenguas indias, fueron la base de un corpus lexicográfico de valor incalculable. En una columna, por orden alfabético, las palabras castellanas; al otro lado las explicaciones en lengua de indios, a veces harto prolijas. Todo hecho siempre con ayuda de los naturales más dispuestos. En los primeros 50 años de evangelización, más o menos de 1524 a 1572, se confeccionaron más de 100 obras relativas a las lenguas locales. Veamos un testimonio de Gumilla:

> Es cosa cierta y averiguada que en cada una de las dichas lenguas (guajiva, chiricoa, otomaca y guaraúna) falta una letra consonante, y no se halla palabra que la requiera; verbigracia, la lengua betoya no ha menester la p; la situfa no necesita la r; y así de las demás que se han reducido a Arte en las Misiones; cosa que ha dado mucho que pensar, sin poderse alcanzar el misterio que en ello se encierra.

En su tarea evangelizadora, los misioneros identificaron lenguas, describieron sus estructuras, se adiestraron en ellas y las regularizaron mediante artes y vocabularios, y gramáticas; aparte, claro, de los catecismos, doctrinarios, sermonarios y confesonarios. Fue un aporte científico a la filología, el mayor realizado hasta entonces, que no se concibió por un afán de saber, sino por la necesidad de dar a conocer la religión y poder impartir los sacramentos.

A continuación reproduciremos dos testimonios, para que se pueda deducir de ellos cuál fue el talante con el que los religiosos se embarcaban para el Nuevo Mundo.

En uno, hay referencia, en la cita del padre Lozano, al trato que reciben unos indios en la Misión jesuítica:

> A los tres les daba no el vestido ordinario, como a los demás, sino otro mucho mejor, que el mismo Padre por las manos les cortaba, y cosía, para lo cual se humilló a aprender el oficio de sastre, y le exercitaba en los ratos que le sobraban de los ministerios, y de noche. Privilegiábalos en la comida, dándoles mejor ración que á los demás, con que tenían mejor mesa que la del mismo Padre, pues esta se reducía á un pedazo de carne de vaca, novillo o toro mal asado, y un poco de maíz molido, y para los tres Indios buscaba quanto podía procuraba agradar a los tres referidos Indios.

En el otro texto, se comenta que, en un viaje en barco entre La Española y la Nueva España, fray Domingo Vico y los compañeros se vieron en una gran tempestad; entonces

> rezó un par de letanías con mucha devoción, y apartándose de los demás, se fue a un rincón de la nao, sacó su cartapacio (un vocabulario de lengua indígena, que había copiado en La Española) y iba decorando vocablos... Viólo un religioso, y díjole que aquel no era tiempo de semejante ejercicio, que lo dejara y se viniese a rezar. Y el Padre Fray Domingo le respondió que aquello tenía él por tan acepto a Dios

como lo que ellos iban haciendo; y que entendía que, aunque se quebrase el navío, y él se fuese a la mar, si llevase el vocabulario en la mano, lo había de alzar, por irlo leyendo, hasta que el agua le cubriese los ojos.

No es nuestro propósito dar una lista de las 100 obras filológicas citadas, pero sí proporcionar los datos suficientes para formarse una idea aproximada de lo arduo y provechoso del trabajo realizado.

La primera imprenta se instaló en el Nuevo Mundo en la ciudad de México en 1532; en 1537 se publicó el primer catecismo en lengua azteca. Alonso de Molina, del que dijimos que llegó muchacho a América, publicó en 1546 un *Arte de la lengua náhuatl*. En 1571 Luis de Villapando fue autor de un *Diccionario de la lengua maya*; en 1574 se publicó sobre la lengua tarasca; en 1576, sobre la lengua oloní.

Entretanto, en la Península, en Valladolid, fray Domingo de Santo Tomás sacaba una gramática y un vocabulario de la lengua general del Perú.

En 1584 empieza a publicarse en Lima. En 1584, una *Doctrina christiana y catecismo*... en quechua y aymará. En 1585 salen las dos obras fruto del trabajo del III Concilio limense: el *Tercero Cathecismo y exposición de la Doctrina Christiana, por Sermones y el Confessionario para los curas de Indias*; al año siguiente, no se conoce el autor, sale en Lima un *Arte y Vocabulario*. El primer intérprete oficial, Diego González Holguín, publica en 1607 una *Gramática* de la lengua quechua y, al año siguiente, un *Vocabulario*. En 1603 se ha escrito un *Arte Breve de la lengua aymará*, y otro de la lengua maya. En 1606 se publica sobre la lengua de Chile, en 1607 sobre la zapoteca, en 1619 sale la gramática mosca de Bernardo de Lugo y en 1620 el padre Antonio Ruiz de Montoya publica el *Tesoro de la lengua guaraní*.

Los hombres que estudiaron estas lenguas distaron mucho de pensar que fueran pobres en relación con la suya propia. Por encima de todo pusieron de relieve precisamente ese aspecto, la capacidad de asignar nombre a cada parcela de la realidad. Oigamos al padre Gabriel de San Buenaventura, autor del *Arte de la lengua maya*:

es tan fecundo que casi no padece equivocación en sus voces propiamente pronunciadas; tan profuso, que no mendiga de otra alguna las propiedades; tan propio, que aun sus voces explican la naturaleza y la propiedad de los objetos, que parece fue el más semejante al que

en los labios de nuestro primer padre dio a cada cosa su esencial y nativo nombre.

El autor de un *Tesoro de las tres lenguas cakchiquel, quiché y tzutuhil* reconoce que es tan armoniosa, tiene tanta propiedad, es tan allegada a la propiedad de las cosas

> que yo no me llego a persuadir sea aquesta lengua como algunas de las otras cuyas voces son signos *ad placitum*... En esta lengua quiché son como signos naturales con tal orden y correspondencia que no hallo otra lengua más ordenada, ni aun tanto, de tal modo que me he llegado a persuadir que esta lengua es la principal que hubo en el mundo.

Aprovechamiento de la cultura autóctona

Antes de la llegada de Hernán Cortés a México, en las danzas o *mitotes* (danzas florales), había ocasiones en las que la pantomima se alejaba del baile acercándose a otro tipo de manifestación. Los misioneros se inspiraron en esta profusión de pantomimas, aparición de máscaras y disfraces, remedos de formas de animales y de formas humanas contrahechas. La evangelización llevó a la transformación de esos espectáculos «gentílicos» en procesiones, en desfiles de monumentos, en breves representaciones. La misma procesión llevada de España se enriqueció con las danzas indias que la acompañaban. A todo trance se conservaba la pompa, la fastuosidad y la riqueza imaginativa.

Este teatro, llamado «misionario» en los textos de historia de la literatura americana, floreció desde 1533 hasta desvanecerse alrededor de 1572. Los dramas de los catequistas comprenden piezas originales, piezas traducidas y piezas adaptadas, escritas unas en verso y otras en prosa; en castellano o en alguna de las lenguas indígenas (náhuatl, zapoteca, mixteco, tarasco, pirindo).

Se cita como primeros autores de textos en lengua de indios a Motolinía, Olmos, Jiménez, Fuensalida, etc.

La primera pieza de este tipo de teatro religioso data de 1533. Es el *Auto del Juicio Final*, de fray Andrés de Olmos (1500-1571), que se representó después en lengua mexicana con asistencia del virrey don Antonio de Mendoza y del obispo Juan de Zumárraga.

En 1538 los tlaxcaltecas representaron *La Anunciación de la Natividad de Sān Juan Bautista* y *La Visitación de la Santísima Virgen a Santa Isabel*. Por la misma fecha, en lengua náhuatl, con un motete final en castellano, *La caída de Adán y Eva*.

En 1539 en Tlaxcala, durante las fiestas del Corpus y con una complicada escenografía, se representó *La conquista de Jerusalén*.

Este teatro religioso, que servía en gran medida para evangelizar las masas indígenas, se representaba en los vastísimos patios que hacían de atrio a los conventos. Renacía así el teatro religioso medieval de grandes masas que evolucionaban en grandes espacios ante un público que, atónito, seguía fascinado representaciones marcadas por la alegoría y un portentoso simbolismo.

En 1575, en Oaxaca, los dominicos celebraron la fiesta del Corpus con la representación de una pieza religiosa. Tres años después, en 1578, se representaba en Tlaxomulco la *Adoración de los Reyes Magos*. También hasta fines del siglo XVI se siguieron practicando las escenas mudas. Fray Juan Bautista Bamboa y el que luego sería historiador, Torquemada, acompañaban sus sermones de breves actos mímicos mudos sobre pasos de la Pasión y temas parecidos.

Vemos, pues, que el teatro misionero colonial sintetizó la tradición europea (por los temas y por la finalidad) y la forma y el lenguaje ya americanos. No tardaron en existir los cómicos profesionales, las compañías teatrales y, en consecuencia, los lugares destinados a la representación. El primero de ellos empezó a funcionar en la ciudad de México en 1597; al año siguiente lo hacía el «corral» de Lima.

Hay otro tipo de teatro religioso, muy diferente del anterior, conocido como «teatro jesuítico». Surgió bajo influencia de las corrientes renacentistas en el sur de Alemania. La lengua de las obras era el latín o el alemán. Recordemos que los jesuitas llegaron primero al Perú (1568) y posteriormente a México (1572). Las representaciones, de temas sacros o moralizadores, constituían una forma de entretenimiento para los colegiales, al tiempo que dotaban de vida cultural a los centros de educación. La lengua era el latín o el castellano. Citaremos, como ejemplo, la tragedia en cinco actos *El triunfo de los santos*. Su lenguaje selecto, la continua alegoría, marcaban una distancia con la sensibilidad más popular.

En la conquista americana tuvo que adoptarse una postura respecto a la población aborigen y su manifestación verbal; pero no era fácil

tener una «política lingüística» cuando, al principio, no se sabía dónde se estaba, ni se distinguía bien entre una lengua indígena y otra. Con el progreso de la colonización, la Corona fue dibujando un modelo teórico. Pero en suelo americano era difícil obligar al indio a escuchar y hablar castellano, y costoso enseñarle a hacerlo. De ahí que los religiosos, celosos de su misión, tendieran a adiestrarse en las lenguas nativas. Un camino intermedio fue el de favorecer el uso de unas pocas lenguas indias, llamadas «generales». Progresivamente la tendencia de la Corona fue imponer la lengua de la metrópoli; la existencia, aún ahora, de núcleos monolingües —en una lengua indígena— prueba que la aplicación de esa normativa no fue brutal ni total.

Bibliografía

Tratan de la actitud adoptada frente a las lenguas, en general:

C. de Armellada, «Las lenguas indígenas venezolanas y el castellano (sus relaciones y mutuo enriquecimiento durante 500 años)», en *Discursos académicos*, Academia Venezolana correspondiente de la RAE, VI, pp. 324-386.

U. Bitterli, Los «salvajes» y los «civilizados». *El encuentro de Europa y Ultramar* (1976), FCE, México, 1981.

M. Briceño, *La obligación de enseñar el castellano a los aborígenes de América*, Academia Venezolana de la Lengua, Caracas, 1987.

T. Buesa Oliver, «Ventura de unos aragoneses del siglo XVIII en las Indias», 1973, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1979, pp. 1-20.

J. L. Buffa, «Política lingüística de España en América», *Románica*, 7, 1974, pp. 7-47.

A. Gimeno Gómez, *Las técnicas de aculturación lingüística en América desde el Descubrimiento hasta el final de la casa de Austria*, tesis de licenciatura, Universidad de Barcelona, 1966.

A. Gimeno Gómez, «La aculturación y el problema del idioma en los siglos XVI y XVII», *Actas del 36 Congreso Internacional de Americanistas*, 1964, Sevilla, III, 1966, pp. 303-317.

M. Mörner, «La difusión del castellano y el aislamiento de los indios, dos aspiraciones contradictorias de la Corona española» en *Homenaje a Jaime Vicens Vives*, Barcelona, II, 1967, pp. 435-446.

M. Picón-Salas, *De la Conquista a la Independencia. Tres siglos de historia cultural hispanoamericana*, FCE, México, 1944.

J. L. Rivarola, «Un testimonio de español andino en el Perú del siglo XVII», *Anuario de Lingüística Hispánica*, Valladolid, I, 1985, pp. 203-211.

J. L. Rivarola, «Para la historia del español de América: parodias de la 'lengua de indio' en el Perú, ss. XVII-XIX», Lexis, Lima, XI, n.º 2, 1987, pp. 137-164.

Tratan de la postura que adoptaron los religiosos en su tarea misionera:

C. Bayle, *El clero secular y la evangelización de América*, CSIC, Madrid, 1950.

G. Furlong, *Los jesuitas y la cultura rioplatense*, Montevideo, 1933.

P. Pastells, *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*, CSIC, Madrid, 1949.

J. Dahlmann, *El estudio de las lenguas y las misiones*, Librería Católica de Gregorio del Amo, Madrid, 1983.

R. Ricard, *La conquista espiritual de México*, 1933, Jus-Polis, México, 1947.

R. Ricard, «Reflexiones acerca de la evangelización de México por los misioneros españoles en el siglo XVI», *Revista de Indias*, año V, n.° 15, 1944, pp. 7-25.

A. Unzueta, «Evangelización y lenguas indígenas», *La Obra Máxima*, San Sebastián, año LXV, n.° 749, 1986, pp. 12-13.

VII

COMPRENSIÓN E INCOMPRENSIÓN, FUENTES DE CONFIANZA Y DE RECELO

El mito del buen salvaje

Fray Toribio de Motolinía explicó así la ambición que impelía a los españoles hacia América:

> Cuando los españoles se embarcan para venir a esta tierra, a unos les dicen, a otros se les antoja, que ban a la isla de Ofir, de donde el rey Salomón llevó el oro muy fino, y que allí se hacen ricos cuantos a ella van. Otros piensan que van a las islas de Tarsis o al gran Cipango, a do por todas partes es tanto el oro que lo cogen a haldadas.

El conquistador, al tiempo que buscó oro, buscó una forma de vida mejor y más feliz: una forma ideal de existencia humana colectiva. No en vano Colón dijo el día de Navidad de 1492 «Ellos aman a sus próximos como a sí mismos». La Biblia cuenta que, a causa del pecado original, el hombre perdió su inicial estado de beatitud. Hubo, pues, una etapa paradisíaca de la historia de la humanidad, a partir de la cual la especie humana se degradó: de no tener posesiones pasó a procurárselas por todos los medios; de no tener armas pasó a herir al prójimo. Cuando les pareció a los conquistadores que el indio era un ser feliz y primitivo, manso, sumiso, feliz, se acrecentó esa fuerza impulsora esencial en las primeras expediciones ultramarinas: había que recuperar el paraíso.

En una carta del 18 de julio de 1500, Amerigo Vespucci ya asociaba la belleza de los árboles americanos con su idea del Paraíso; retoma esta idea en carta de 1502 a Lorenzo Pierfrancesco de Medici:

«del suave olor de las hierbas y flores y del sabor de estas frutas y raíces, tanto que entre mí pensaba estar cerca del Paraíso Terrenal». Y en el texto llamado *Mundus Novus* (¿1503?) insiste: «Y ciertamente si el Paraíso Terrenal en alguna parte de la tierra está, estimo que no estará lejos de aquellos países».

Los indios «venían muy mansos», hacían «ademanes de sumisión», mostraban señales de que «tenían plazer en recibirnos en sus casas»; es decir, no daban muestras de conocer la doblez, la suspicacia. El primer descubridor creyó en la existencia de una Edad de Oro, que se había considerado definitivamente perdida por el artificio de las instituciones humanas. El aislamiento y la falta de comunicación habían preservado a esos hombres, que vivían cerca del estado de naturaleza y que acogían a los primeros europeos con «demostraciones de singular alegría y regocijo», «amigablemente», «con muy alegre cara», «contentos y alegres». Según Uslar Pietri ése es el concepto más importante que surge del hallazgo del Nuevo Mundo; el mito americano por excelencia, el don de América al pensamiento occidental.

Los filósofos del Renacimiento, meses después del primer viaje, conocieron esta pervivencia de una parte de la humanidad en el estado anterior al pecado original. Compararon las islas con las repúblicas utópicas soñadas por los pensadores antiguos. A menos de cien años del Descubrimiento M. de Montaigne escribía su tratado *Des Cannibales* en el que reconoce que lo que se ve en esos países sobrepasa todas las imágenes con las que la poesía ha embellecido la Edad de Oro. Tomás Moro, en su *Utopía* (en versión latina, 1515) elige como protagonista a Hitlodeu, portugués, que ha descubierto la más perfecta de las repúblicas, situada en una isla paradisíaca, no tanto por sus paisajes y vegetación como por sus habitantes cultos, educados, creadores de unas instituciones modélicas. Hitlodeu había acompañado a Américo Vespucci en tres de sus cuatro viajes. El viaje que emprendió le llevó primero a Calicut, en la India, y de allí fueron hasta la isla Utopía.

En el siglo XVII florecieron las novelas utópicas: *Ciudad del Sol* (1622) de Tomás Campanella; *Nova Atlantis* (1627) de Francis Bacon; *La terre australe connue* (1676) de Foigny; *Histoires de Gévérambes* (1677) de Vairasse d'Allais... En el esclarecido siglo XVIII seguía la utopía del bondadoso estado natural. Está manifiesta en *Émile ou de l'éducation* (1762) de J. J. Rousseau cuando dice que el primer libro que el Emilio leerá, porque constituye el mejor tratado de educación natu-

ral, será *Robinson Crusoe* de D. Defoe (1719). Se evidencia, así mismo, en *Paul et Virginie* de B. de Saint-Pierre (1787). En la novela se defendía que los dos muchachos, por el hecho de vivir en soledad, no se habían hecho más salvajes, sino más humanos. Años después F. R. de Chateaubriand afirmará, en el prefacio de la primera edición de *Atala* (1801), que él no es, como Rousseau, un entusiasta de los salvajes, y que, aunque tiene motivos para quejarse de la sociedad, no cree en modo alguno que la naturaleza en estado puro sea la mejor cosa del mundo. La visión del indio como un ser feliz y primitivo favorecía que se lo considerara sujeto ideal para evangelizar. En primer lugar, no es raro encontrar juicios como éste: «hacían aquello que nos veían hacer»; se creyó que «harían lo que quisiéremos». La única dificultad era poder mantener una comunicación; una vez conseguida, el camino a su conversión estaría allanado: «si los entendiéramos y ellos a nosotros serían pronto cristianos», «sabiendo la lengua dispuesta suya personas devotas religiosas, que luego todos se tornarían cristianos», «si lengua oviera que nos entendiéramos perfectamente, todos los dejáramos cristianos». No se trata sólo de una visión inicial, basada en la idea de que la «rusticidad» del indio sólo esperaba su redención.

La visión etnocéntrica del español duró siglos, tiñendo su relación de una bondad paternalista que se refleja en esta frase de Gumilla: «Porque, ¿qué otra cosa es regresar de las selvas y domesticar aquellos sañudos genios, sino establecer fincas de inestimable valor, que han de ir tributando anuales réditos de párvulos y adultos para el cielo (...)?». El español reprende al indio como si fuese un niño, que no se da cuenta de dónde está lo bueno y lo malo, y que se deja educar: un tal capitán Céspedes le dijo a un cacique, mediante el intérprete, que por qué era hombre de poca fe (...) que no curase de intentar aquellas novedades y maldades, sino que los llevase por derecho camino.

Y, si bien es verdad que los indios de muchas zonas creyeron que estaban ante hombres mandados por el Sol (en el Acto 3.º del *Arauco Domado*), Caupolicán, ya en el palo de tortura, exclama: «Pasé adorando al sol mis años tristes, / contento de mirar sus rayos de oro; / pero ya sé que vos al sol hicisteis;»), y que, en consecuencia, los regalaron, no lo es menos que los presagios se cumplieron y ellos no desearon que su mundo se alterara. El mejor testimonio nos lo parecen las palabras que Moctezuma manda decir a los de Cortés a través de la Malinche:

> este presente te envía nuestro señor, el gran Monteçuma, y dize que le pesa mucho por el trabaxo que avéis pasado en venir de tan lejanas tierras a le ver, y que ya te a enbiado a dezir otra vez que te dará mucho oro y plata y chalchihuís en tributo para vuestro emperador y para vos y los demás teúles que traéis, y que no vengas a México, e agora nuevamente pide por merçed que no pases de aquí adelante (...).

La imagen que del indio tenían los españoles fue modificándose, al tiempo que lo hacía la que los naturales se habían formado de los recién llegados. Reproducimos un testimonio literario, una estrofa del poema *La Araucana* de Alonso de Ercilla:

> Por dioses, como dije, eran tenidos
> de los indios los nuestros; pero olieron
> que de mujer y hombre eran nacidos
> y todas sus flaquezas entendieron
> viéndolos a miserias sometidos;
> el error ignorante conocieron,
> ardiendo en viva rabia avergonzados
> por verse de mortales conquistados.

La imagen que se tenía del indio favorecía el que se le considerara fácil de dominar. Se les habló «con suaves palabras», «con amorosas palabras», «con halagos, con buenas palabras». El resultado fue que el indio proveía de bastimentos, el indio guiaba, el indio decía dónde había oro, el indio se dejaba bautizar (parece que en los primeros 15 años de evangelización se bautizó a unos cuatro millones de indios). Las autoridades religiosas recomendaban a sus sacerdotes y frailes «que no consintiesen sodomías ni sacrificios, sino que buena y mansamente se los desarraigaran». Casi nunca, en la faceta religiosa, aparecen referencias como ésta: «amedrentéle para que me dijera la verdad». Lo más común era que «los acariciasen y domesticasen con prudente blandura». El hecho de «halagar y acariciar a los indios» se califica de «industria»: «consiguió la pretensión que llevó». Con los presentes, con las palabras de paz, se obtenía su buena voluntad que, una vez obtenida, se gratificaba de nuevo con nuevas dádivas. Consiguieron más por dádivas que por fuerza de armas y malos tratos.

Cuenta Hernando Colón que la gente del Almirante llegó a un poblado y los habitantes, amedrentados, se echaron al monte. El Almiran-

te no permitió que ningún soldado tocara nada de lo que había quedado allí. Las palabras que se le atribuyen son: «para que no tuvieren por ladrones a los cristianos». Cuenta que a los indios se les quitó el miedo y regresaron gustosos al poblado. Por esa causa se reglamentó el rescate de oro, la captura de perlas y el comercio con esmeraldas. En la costa de Venezuela se amenazó con la pena capital al español que rescatara esmeraldas de indios. Con todo, parece que hubo rescates y, como consecuencia, delaciones, traiciones y violencia.

En cuanto a los indios, eran apresados con mayor o menor brutalidad, según la resistencia que oponían, entre otras razones para ser utilizados como guías o como intérpretes, como hizo el Almirante tras su primer viaje. Ya dijimos que era práctica común: los portugueses lo hicieron en África; los mallorquines lo habían hecho en 1342 con los nativos canarios y sacaron el provecho 10 años después cuando los devolvieron a Canarias y pudieron servir de intérpretes para los nuevos expedicionarios. Este reclutamiento forzoso fue reglamentado en 1526 por una real ordenanza, que autorizaba a capturar sólo uno o dos indios, y hacerlos prisioneros, pero con la única meta de servirse de ellos como intérpretes. De nuevo, en 1542, Carlos V prohíbe que emigren indios a España, con la salvedad de tres o cuatro para que, familiarizados con la lengua y los españoles, valieran de intermediarios con sus congéneres. Vimos en otro lugar cómo la esclavitud fue prohibida y perseguida por las leyes desde bien temprano (Reyes Católicos en 1500, Carlos V en 1530), por más que su observancia fue algo dudosa.

Daremos dos datos que lo demuestran: en 1498 Juan de Ojeda descubrió parte de la provincia de Santa Marta. Vivió de hurtar y rescatar esclavos. Salía con sus propios navíos de Santo Domingo de La Española. El segundo dato: desde 1506 hay esclavos indios en Canarias. No se dice de dónde vienen. En los registros se declara su valor y si son bozales o no, porque el precio no era el mismo. Los vendían pobladores de Gran Canaria y Tenerife que habían estado en las Indias.

La capacidad del indio

Se tenía la idea de que los *otros*, los encontrados en América, además de ser paganos, eran bárbaros y salvajes. Si se los esclavizaba, recibían el cristianismo, que los apartaba de las prácticas antropofágicas

y de los sacrificios humanos, de la sodomía y ritos abominables. Si el salvaje no debía ser esclavizado porque se reconocía su naturaleza humana, y sus derechos, sí podía explotarse su trabajo. Por el sistema de la encomienda se daba autoridad feudal al encomendero sobre ciertos indios, a quienes tenía en depósito por la Corona. En pago de sus servicios, de los servicios prestados, se le permitía exigir trabajo y tributos de los indios a él encomendados. Los indios, que debían ser instruidos en la fe, constituían una asignación pública de mano de obra obligatoria. La ley establecía que los españoles se agruparan en pequeñas comunidades urbanas, con ayuntamiento propio. Los indios se encomendaban a vecinos establecidos en estas comunidades. El cacique, jerarquía mantenida, era el encargado de proveer de mano de obra a los españoles.

Los primeros dominicos llegaron a América en 1510 y antes de la Navidad de 1511 Antonio de Montesinos predicó en Santo Domingo y denunció los malos tratos, la violencia y la vejación a la que se sometía a los indios «tutelados» confiados a españoles individuales. Tras lo cual se negó a dar la comunión a los encomenderos que consideró más responsables. Las quejas que se produjeron culminaron en la promulgación de las leyes de Burgos, en 1512-1513. Aun cuando estas leyes reconocían la condición servil del indio, intentaban refrenar el abuso a que se prestaba la práctica de la encomienda.

Responde al arquetipo del bárbaro la simpleza y pobreza de su lengua: «lenguaje bárbaro, como de gente tan poco racional». Eso es lo que se espera encontrar; incluso el mismo diablo intervenía: «pronuncian las razones cercenadas» (y el cronista apostilla «a persuasión del demonio»). En cambio, cuando la convivencia más prolongada certifica al español que está ante lenguas muy elaboradas, se encuentran comentarios como éstos: «lengua tan noble entre gente tan bárbara», «el idioma tan culto y elegante entre gentes tan bárbaras». No sólo les extrañaba que hablaran lenguas elaboradas, sino que compartieran características valoradas entre los españoles. Pero hubo que reconocer, por ejemplo, que Doña Marina «era muy abisada», que Felipillo era «mañoso y cauteloso», que Chicorano «no es tonto». Claro que estos ejemplos son poco significativos, ya que se trata de indios lengua bastante hispanizados. Quizá es más representativa esta frase de Lozano: «Cortesias todas, que aunque tan ordinarias en naciones políticas, fueron muy apreciables en ésta por desdecir tanto de la rusticidad huraña y des-

cortés de las Naciones circumvecinas, en quienes no se descubre el menor indicio de cortesia».

Las ideas prefijadas son más negativas todavía en relación con los negros; el negro Miguel en una ocasión se califica de «resabido y entendido en bellaquerías» y en otro de «resabido en todo género de maldades».

La filosofía escolástica, basada en los textos de Aristóteles, argumentó que como el indio no era por completo racional, podía esclavizarse; esta subordinación serviría de guía y de enseñanza. Las leyes de Burgos (1512-1513) reconocieron la capacidad de los indios; simultáneamente reconocían la condición de libres a los que mostraban deseos de hacerse cristianos. Hay que tener en cuenta que en el ámbito del mundo musulmán, judaico y cristiano se tenía un concepto unitario del género humano, que incluía a los orientales, conocidos desde muy antiguo, y cuya cultura secular gozaba de prestigio. Este concepto se vino abajo con la expansión de los portugueses más allá del Ecuador, por la costa africana, y por el Atlántico, con el descubrimiento de Colón. Se tuvo que aceptar que el hombre, a pesar de su aspecto variado, era uno solo en todo el mundo, aunque esto no impidió que se experimentara una sensación de superioridad que podía derivar en paternalismo protector o en desprecio.

Fue decisiva la bula *Sublimis Deus*, dada por Paulo III a 2 de junio de 1537. Veamos parte de su texto:

> El enemigo común de la humanidad, que siempre se opone a las buenas obras para que perezcan, ideó un proceso inédito para impedir que la palabra de Dios se inculcase a los gentiles y estos se salvaren. Dispuso para tal objeto de algunos servidores, ansiosos de satisfacer su codicia, los cuales procuran sustentar, una y otra vez, que los indios occidentales y meridionales, así como los otros pueblos cuya existencia sólo ahora ha llegado a nuestro conocimiento, deben ser tratados y a nuestro servicio sometidos como bestias, con el fundamento de que son inhábiles para la fe católica. Y así los reducen a servidumbre y los dejan casi con mayor opresión que a los propios animales brutos de que se sirven. Nosotros ejercemos, aunque indignamente, el lugar de Dios en la tierra y procuramos solícitamente reunir en su aprisco, con todas las otras, aquellas ovejas, confiadas a nuestros cuidados, que andan fuera de su rebaño. Y atendiendo a que estos indios, como verdaderos hombres, no sólo tienen capacidad para

> la fe cristiana, sino que corren hacia ella rápidamente, según nos informan; deseando, por otro lado, proveer soluciones adecuadas sobre la materia; determinamos y declaramos, por las presentes letras, con la autoridad apostólica, y no obstante quien quiera que sea en contrario, que los referidos indios, como todos los pueblos cuya existencia después llegare al conocimiento de los cristianos, aunque estén fuera de la ley de Cristo, no están privados, ni deben serlo, tanto de su libertad, como del dominio sobre sus cosas. Por el contrario, pueden libre y lícitamente usar, poseer y gozar esa libertad y dominio, y no deben ser reducidos a servidumbre. Declaramos sin efecto y nulo lo que en contradicción con esto se hiciere, y que los indios y los otros gentiles deben ser atraídos a la fe cristiana con la predicación de la palabra divina y con el ejemplo de la vida honesta.

Del final de este fragmento se desprende que debía expandirse el Cristianismo allí donde no fuera conocido. El proceso de descubrimiento, conquista y colonización tenía, al menos, una meta ideológica: la responsabilidad del anuncio universal del Evangelio.

Quedó establecido que el indio no era irracional, sino racional. No debía mantenerse polémica sobre su capacidad, aunque sí se siguió creyendo que estaba en una situación de inferioridad, a la vez material e intelectual. Sostuvo Francisco de Vitoria: «el que parezcan idiotas débese a la mala educación, ni más ni menos que entre nosotros hay muchos rústicos que poco se diferencian de las bestias». Si no era incapaz, es que estaba falto de instrucción, de enseñanza. Esto tuvo que estimular a los religiosos pues, además de las verdades de la fe cristiana, debían adiestrarlos en conocimientos de los que carecían.

José de Acosta en la *Historia natural y moral de Indias* (1589), libro VI, capítulo 1, sostenía que

> tienen natural capacidad para ser bien enseñados, y aún en gran parte haçen ventaja a muchas de nuestras repúblicas (...). Más como sin saber nada de esto entramos por la espada sin oílles ni entendelles, no nos parece que merecen reputación las cosas de los indios, sino como de caza habida en el monte y traída para nuestro servicio y antojo. Los hombres más curiosos y sabios que han penetrado y alcanzado sus secretos, su estilo y gobierno antiguo, muy de otra suerte lo juzgan, maravillándose que hubiese tanto orden y razón entre ellos.

Testimonios acerca de la prontitud con que aprendían los indios lo que se les enseñaba hay muchísimos. En carta de 20 de octubre de

1541 Gerónimo López informa a Carlos V de que los indios, aparte de haber aprendido a leer y a escribir, conocer la música y tocar instrumentos, aprendían la gramática latina, de forma que «hay muchachos, cada día en mayor número, que hablan un latín tan elegante como Tulio». Motolinía, en su *Historia de los indios de la Nueva España*, destaca la capacidad que demostraron para leer la letra impresa y la letra escrita a mano: «letras grandes, quebradas y griegas». No podía distinguirse entre la que ellos reproducían y la de origen. Incluso componían «versos exámetros y pentámetros».

En efecto, los indios ricos y aculturados se vestían a la española y competían con los españoles por tierras, mano de obra y utilidades. Sus aliados y amigos eran españoles, a muchos de los cuales superaban porque dominaban la lectura y la escritura, habilidades conocidas sólo por una minoría de los españoles. Esta españolización no sólo se produjo cuando el indio pudo ver las ventajas que obtendría de ella, sino muy pronto. A la salida de las naves de su primer desembarco en Jamaica, un indio se acercó pidiendo ir a Castilla. Tras él, en las canoas, los familiares le pedían que regresara, pero fue en vano. Se apartó «por no ver las lágrimas y los gemidos de sus hermanas». El Almirante dio orden de que se le tratara bien, «maravillado (...) de la firmeza (...)». Juan de Cárdenas, autor de *Problemas y secretos maravillosos de las Indias* (1591), dedica el capítulo II del Libro III de la obra a explicar la causa por la que los nacidos en Indias son «de ingenio bivo, tracendido y delicado». Según él, si comparamos a uno nacido allí, no en ciudad, sino en aldea, con un «cachupín» nacido en aldea española; si comparamos la cortedad del segundo con el «hablar tan pulido, cortesano y curioso y con tantos preámbulos, delicadeza y estilo retórico no enseñado ni artificial, sino natural, que parece haber sido criado toda su vida en corte...». Cárdenas, que era médico, nos proporciona una anécdota graciosa e ilustradora. Un hidalgo mexicano le dijo que teniéndole a él por médico, no temía a la muerte. Dice que sus palabras reales fueron: «Devanen las parcas el hilo de mi vida como más gusto les diese que, cuando ellas quieran cortarle, tengo yo a V. M. de mi mano que le sabrá bien añudar». Con el mismo primor otro le ofreció su casa y su persona de este modo: «Sírvase V. M. de aquella casa, pues sabe que es la recámara de su regalo de V. M.».

A fines del siglo XVII la Corona, por la cédula de honores (decisiones que ratificó el papa Clemente XIII), establecía que los indios po-

dían ser admitidos en las órdenes religiosas y, de acuerdo con su capacidad, acceder a cargos y dignidades. Esta regulación demuestra que el indio, algunos indios, habían dado sobradas muestras de que su condición no era inferior. Valga de ejemplo Juan de Espinosa Medrano, *El Lunarejo*, que fue nombrado canónigo de la iglesia del Cuzco en 1682, por real cédula de Carlos II de España.

Cuando Huamán Poma de Ayala se identifica como autor de la *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, dice que ha necesitado 20 años de trabajo y pobreza para redactarla. Dejó casa, hijos y haciendas. Se había criado en palacio, había servido a visorreyes, oidores, presidentes y alcaldes de corte, a obispos. Había tratado con los padres, con corregidores, con encomenderos, con visitadores. Todo ello sirviendo de lengua y conversando y, para su propósito, nos dice: «preguntando a los españoles pobres y a indios pobres y a negros pobres». La sabiduría que acumuló, en virtud de su condición, fue mucha, como mucha su ingenuidad, que le llevaba a distinguir en el mundo primero, «el rey desde rreyno»; segundo, «un príncipe del rrey de Guinea, negro»; tercero, «el rey de los cristianos de Roma»; cuarto, «el rrey de los moros del Gran Turco». Continúa así: «En medio destos quatro partes del mundo estará la magestad y monarca del mundo rrey don Phelipe que Dios le guarde de la alta corona».

El Requerimiento

La consideración en que se tuvo al poblador indígena fue muy variable, y, sobre todo, arbitraria, seguramente debido al desconocimiento previo, al encuentro de grupos muy diferenciados (mayas, aztecas, incas, araucanos, mapuches). Un hecho histórico de gran repercusión y que arroja mucha luz sobre la dificultad de conseguir entre españoles e indios, no ya una comunicación efectiva, sino un mínimo entendimiento de las respectivas conductas, lo constituye el famoso texto jurídico llamado *Requerimiento*. Desde el primer desembarco en Guanahaní se actuó de acuerdo con unas normas que legalizaran la conquista. Dice Hernando Colón que el Almirante, «con la solemnidad y palabras que se requerían, tomó posesión en nombre de los Reyes Católicos».

La fórmula definitiva fue redactada por disposición de la junta de Burgos (1512) por medio del teólogo Palacios Rubios. Con toda pro-

babilidad este texto no constituye una base jurídica sólida para la Conquista. Pero no es este tema el que ha de preocuparnos ahora, sino el de las posibilidades que hubo de una recepción real de ese texto, que diera entidad de acto comunicativo a la situación.

Con la lectura del *Requerimiento* los indios quedaban invitados a abrazar la fe cristiana. Se daba por supuesto que con la respuesta negativa, o la ausencia de respuesta, se iniciaba la conquista armada. ¿Qué respuesta iba a haber? El *Requerimiento* era un mensaje de contenido exclusivamente jurídico-teológico. Leído en español empezó por ser inaudible y, desde luego, incomprensible. Además, materialmente imposible de verter a la lengua de los nativos (¿a cuál, por otra parte?), sobre todo en el primer momento del contacto.

La reina Isabel dio muestras de preocupación escribiendo en 1536: «y se lo notifiquen y hagan saber y entender, particularmente por los dichos intérpretes una y dos y más veces, quantas pareciesen necesarias, para que lo entiendan por manera que nuestras conciencias queden descargadas (...)».

Era un discurso ininteligible para los indios: tampoco debía de ser transparente para la mayor parte de españoles que oía su lectura. Sabemos que al desembarcar en Tabasco se les leyó tres veces el *Requerimiento* por medio de Jerónimo de Aguilar sin lograr nada, excepto una actitud por completo hostil.

Felipillo fue quien leyó el *Requerimiento* ante Atahualpa. Quizá su traducción no fuera fidedigna, pero algo de la pretensión de poder por parte de los españoles quedaría patente. Ya vimos en otro lugar que el inca contestó con indignado respeto, pidió el breviario que tenía en sus manos el fraile y lo arrojó lejos de sí.

Un tercer testimonio de lo ridículo de este acto de toma de posesión, que se deseaba presentar como legal y conocido y aceptado por los naturales, lo proporciona Gonzalo Fernández de Oviedo. Dice así:

> E después de estar metidos en cadena, uno les leía aquel Requerimiento, sin lengua o intérprete, e sin entender el letor ni los indios; e ya que se lo dijeran con quien entendiera su lengua, estaban sin libertad para responder a lo que se les leía, y al momento tiraban con ellos aprisionados adelante, e non dejando de dar de palos a quien poco andaba.

Durante otra campaña, Pedrarias Dávila le pidió al propio Fernández de Oviedo que leyera el texto, y añadió con ironía: «Señor, parésceme que estos indios no quieren escuchar la teología de este Requerimiento, ni vos tenéis quien se la dé a entender. Mande Vuestra Merced guardarle hasta que tengamos algunos destos indios en la jaula para que despacio lo aprendan, y el señor Obispo se lo dé a entender».

T. Todorov y otros estudiosos han puesto de relieve lo grotesco de la situación, que evidencia, por parte de los españoles, algo de presunción, mucho de ignorancia, temeridad, incluso candor. Leer ese texto y suponer que su fallida recepción les abría el camino a una ocupación legal y pacífica prueba que no se supo de qué modo establecer una comunicación más real. Luego, sí hubo comunicación, no por palabras sino mediante los hechos: la entrada en los poblados, la búsqueda de alimentos —con los mínimos intercambios gestuales y verbales posibles—; y, más tarde, el intento de los religiosos de evangelizar, las relaciones humanas entre españoles y nativos y el juego de los niños de unos y otros...

Corrupción de las lenguas

En otro capítulo hemos hablado del fenómeno del bilingüismo que resultó del empleo general del español por parte de los conquistadores, al que se sumaron los indios más hispanizados y luego los criollos y mestizos, y del empleo de algunas de las lenguas más generales. Sin olvidar, por otro lado, el uso de los cientos de lenguas locales. No sólo había de ellas un empleo activo por parte de los naturales, sino un aprendizaje reflexivo por parte de los religiosos, deseosos de llegar al indio por el camino más fácil para él. Vimos también cómo se originaron situaciones de confusión, que fueron aprovechadas por autores de textos literarios: el indígena no conseguía defenderse en español, y era tenido por rústico. Por lo general, era ese tipo el que desencadenaba la comicidad, al no tener suficiente conocimiento de la lengua de los colonizadores.

Relacionado con lo anterior está el fenómeno de la transformación de las lenguas. A lo largo de los siglos fue cambiando el castellano que llegó de boca de los primeros colonizadores; cambió cuando lo hablaron los primeros nacidos en América de padres españoles, y cambió cuando

fueron hablándolo los indígenas. El uso necesariamente modifica. Como no fueron las mismas las lenguas indias que pasaron a generales y fueron aprendidas y usadas por los españoles casi como lenguas auxiliares. Dice Gumilla que el nombre del bálsamo que en la lengua caribe se llama «cucuray» era *cabime*, voz que siempre era corrompida por «los blancos», que decían «canime». Díaz del Castillo comenta que el nombre propio *Cuernavaca* —el que ha pervivido— era inicialmente *Coadlabaca*. Del intérprete, el indio Francisco, observa Cortés que para decir «los de Culúa» decía «los de Ulúa».

Sigamos con las lenguas indias. Como en ocasiones similares, es del Inca Garcilaso de quien obtenemos mayor información: los españoles «casi no dejan vocablo sin corrupción», «corrompen todo lo más que toman en la boca». No fueron hábiles para reproducir las articulaciones en lo alto del paladar ni en el interior de la garganta; no existían en su lengua. La consecuencia es que, «sin querer hacerlo, levantan falsos testimonios a los incas».

Pero la observación del Inca no se detiene en el hecho de que los españoles cometan errores al hablar la lengua cortesana de los incas, sino que argumenta que, al repetirlos y constituir ellos mismos un modelo lingüístico, arrastran a los indios. Oigámoslo en sus palabras:

> lo mal que entienden los españoles aquel lenguaje, y aun los mestizos mis compatriotas se van ya tras ellos en la pronunciación y en el escribir, que casi todas las dicciones que me escriben de esta mi lengua y suya vienen españolizadas como las escriben y hablan los españoles. Y yo les he reñido sobre ello y no me aprovecha, por el común uso de corromperse las lenguas con el imperio y comunicación de diversas naciones.

Por otro lado, aunque el español fuera la lengua dominante y sus depositarios fueran los colonizadores y sus descendientes, la hablaron también los naturales de la tierra. Según Piedrahíta: «la pronuncian generalmente con aquellos resabios que siempre participan de las gentes de las costas del Andalucía». Al margen de esa influencia y la que pudo haber de la población procedente de las islas Canarias, que a partir de una fecha viajó directamente a América sin registrarse en la Casa de Contratación de Sevilla, el nativo impregnaría su español de rasgos de la lengua materna. Basta la lectura de un fragmento cualquiera de la obra de Huamán Poma de Ayala para cerciorarse de la impronta mor-

fológica, léxica y sintáctica de las lenguas nativas. Aparte de los indigenismos, de los que hablamos en el capítulo II. Su penetración se sabe que fue rápida, tanto que Motolinía dijo «yendo en una barca que los españoles llaman canoa». De modo que ya era voz del español ultramarino, como lo serían maíz y otras voces que en el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* de Fray Alonso de Molina (1571) entraban en la sección de castellano, sin referencia alguna a su origen taíno.

Para ilustrar la modificación que sufrió el castellano en el Nuevo Mundo vale la pena reproducir este fragmento de Mendieta:

> el común hablar se va de cada día más corrompiendo. Porque los españoles comúnmente la hablamos como los negros y otros extranjeros bozales hablan la nuestra. Y de nuestro modo de hablar toman los mesmos indios, y olvidan el que usaron sus padres y abuelos y antepasados. Y lo mesmo pasa por acá de nuestra lengua española, que la tenemos medio corrupta con vocablos que a los nuestros se les pegaron en las islas cuando se conquistaron, y otros que acá se han tomado de la lengua mexicana. Y así podemos decir que de lenguas y costumbres y personas de diversas naciones se ha hecho en esta tierra una mixtura o quimera que no ha sido pequeño impedimento para la cristiandad de esta nueva gente.

Comportamientos de españoles e indios

Los problemas de comunicación verbal tenían como principal consecuencia la dificultad de comprensión. No de entendimiento de palabras, sino de comprensión y previsión de cómo iba a actuar el otro y con qué intenciones. La mejor prueba de ello es que, aunque todos los textos son tan poco explícitos en datos psicológicos, sí evocan con reiteradas alusiones el miedo experimentado por los indios. No creemos que los españoles, a su vez, no experimentaran en muchas ocasiones pavor, ante la enfermedad, ante el hambre, ante la muerte, a no volver a España, a haberse embarcado en un proyecto funesto (el soldado Rebolledo se lamenta en el *Arauco domado*: «¡No estuviera yo en España! / ¿Quién me trujo por mil mares / a sufrir tantos pesares / en este estéril campaña?»), pero lo cierto es que el español necesitó menos tiempo para comprender lo que era un indio del que necesitó el nativo, si es que los indígenas supervivientes llegaron a conocerlo.

La sensación de miedo de los indios se refleja en expresiones de este tipo: «acuden sin miedo», «acuden atemorizados», «recobrados de su temor», «vivieron espantados», «habían perdido parte del miedo». Para empezar, en ocasiones los españoles tuvieron que pedir al intérprete que reconfortara a los indios diciéndoles que los españoles no comían carne humana. Incluso los caballos, animales desconocidos para ellos, les despertaban miedo; por esa causa «les daban gallinas y miel y decían que les daban de comer para que no estuvieran enfadados». En contadas ocasiones el miedo del indio se describe con mayor precisión, pero veamos algunos ejemplos, como éste de Colón, a 3 de diciembre de 1492: «al indio se le demudó la cara y amarillo como la çera (...)». Hubo tribus que escondieron en los bosques a los hijos pequeños por miedo a que los religiosos los tomaran para bautizarlos, pues creían que el agua del bautismo los mataba. Les costó mucho a los españoles persuadirles de que no era así. Mucho más adelante, los indios que vivían en las reducciones de los jesuitas temieron tener que abandonar este recinto, porque sabían que en tierra de españoles quizá serían vendidos como esclavos por los españoles o por los «bandeirantes» portugueses; corrieron rumores de que los misioneros iban a los pueblos para esclavizar indios o de que los padres jesuitas eran espías de los españoles, etc.

No siempre el indio experimentó miedo a causa de la presencia de los españoles. Los «caníbales» los sobrecogían; temían asimismo los ataques de las tribus enemigas. En estos casos los indios prefirieron «acercarse a los españoles», que se apresuraban a prometerles que los defenderían si ellos los reconocían como amigos. Los españoles, cuando deseaban trabar contacto con un grupo, bien por señas bien por intérprete, transmitían a los indios «que no les harán daño». Lo cierto es que «las palabras amorosas», «las caricias», «los halagos», «los dones» vencían el temor y resistencia de los naturales. Dice Sarmiento de Gamboa: «el general los trató con mucho amor, y les dió de comer y beber, y comieron y bebieron, y tanto los regaló que les hizo perder el temor y enojo y se rieron».

Miedo y recelo iban parejos. Pizarro, enojado, decía con los intérpretes que ellos no se habían apoderado de las haciendas ni de las mujeres. Entonces, «¿por qué estaban cautelosos pues habían hecho por matarlos a él y a los suyos...?».

Insistimos en que la ausencia de datos descriptivos acerca de sentimientos es muy notable. En una ocasión los indios veían a los españoles «prietas las caras», con un aspecto más bélico que pacífico. Otra vez estaban los indios «tristes y cabizbajos». Más literario es el comentario de Díaz del Castillo: «parecía que a Moctezuma se le saltaban las lágrimas. Cortés le respondió con semblante de alegría». Sólo de tarde en tarde se advierte una tendencia a la morosidad en el detalle sensible: «Allí pues sepultaron los indios su congoxa, sin dar mas señal de que les faltaba ya la unica esperança que tenían que la de retirarse inmediatamente a sus casas, donde el silencio de cada uno fue la voz, que publicó la desgracia de todos», fragmento de Piedrahíta.

En los primeros viajes, a los españoles los indígenas les parecieron representantes de una raza sencilla e inocente que vivía en un estado paradisíaco. A medida que el miedo inicial, miedo respetuoso del natural, se hizo cautela, desconfianza ante las primeras malas experiencias vividas, los españoles tuvieron dificultad en atribuir un sentido a las reacciones que se produjeron, y tendieron a tomar por muestras de maldad congénita lo que quizá fue mera lucha por la supervivencia.

Cuenta Hernando Colón que cuando el Almirante regresó a la Villa de la Navidad en La Española, encontró dos cadáveres, que no supo si eran de españoles o de indios. Se acercaron a la nave unos naturales y trabaron algo de conversación, en la que los naturales repetían las voces «camisa» y «jubón». Colón dedujo de esta espontaneidad que no podían haber hecho daño a los españoles. Le traían regalos del cacique Guacanagarí. Cuando les preguntó por los cristianos, sacó poco en claro: unos habían muerto, otros se habían marchado a otros lugares de la isla. El Almirante concluyó que habían muerto. Al entrar en la villa, la encontraron quemada, y el oro había desaparecido del pozo que habían destinado a esconderlo. Los indios huían de ellos, algunos vestidos con traje español. Colón volvió otra vez a la Navidad y halló otros ocho muertos. Un hermano del cacique Guacanagarí le dijo que el señor de las minas, Caonabó, había atacado, pero que ellos se habían puesto del lado de los españoles. El Almirante le dió crédito pues «esta relación se conformaba con la que habían dado otros cristianos». Vemos que el Almirante se enfrenta a una matanza de sus hombres pero ha de aceptar los testimonios de que los españoles han peleado entre sí por disponer de más oro y de más libertad con las mujeres. Puede desear venganza pero, al mismo tiempo, para responder al modelo de superioridad

moral, su comportamiento ha de ser ejemplar. Lo que hizo fue reunir cuanta gente pudo a fin de que los indios «vieran y apreciasen el poder de los cristianos y que, de recibir daño por su culpa alguno de ellos, había quienes pudiesen castigarlos». Todas estas escenas tuvieron lugar cuando se disponía de un rudimentario sistema comunicativo, hecho de unos pocos gestos bastante universales: señalar los muertos, expresar sorpresa, interrogación, ignorancia, y de unas pocas palabras: los nombres propios de Guacanagarí, del Almirante, de Arana, del malvado cacique Caonabó, el rey principal de la isla de La Española.

Que hubo comprensión de las actitudes y de las actuaciones desde muy pronto, lo certifica que los españoles procedieran a un voluntario ocultamiento de sus intenciones. Fijémonos en lo que se dice en esta frase de Fernández Piedrahíta: «admirados se miraban unos a otros, hasta que advertidos de su General por señas, remitieron al dissimulo lo que pudiera engendrar reparo en los Indios». Se dieron rodeos con la intención de engañar y desorientar a los indios, como cuando Pedro de Ursúa mandó que su gente simulara retirarse dejando restos en el camino que les hicieran creer a los indios que los españoles habían huido y «desta manera entrasen en tierra más conveniente para se poder aprovechar dellos».

Pero, a menudo, los españoles no medían bien la capacidad de reacción de los indios. Se supo por el intérprete que el Quibio, cacique de Veragua, fraguaba un plan nefasto contra los españoles porque «a todos los indios pesaba mucho que poblasen en aquel río». Se decidió prenderlo con sus principales y llevarlos a todos a Castilla. Pero, a partir de este momento, como cuenta Hernando Colón, todo el plan falló. Al Quibio lo ataron de pies y manos y lo embarcaron. Dejaron a un Juan Sánchez que lo custodiara. Pues bien, el Quibio se quejó de llevar las manos atadas tan fuertes y Juan Sánchez (¿apiadado, confiado?) lo desató, teniéndolo de la mano con una cuerda. El final es previsible: el indio saltó al agua y el español, para no ser arrastrado, soltó el cabo. Poco después, el Quibio y los suyos atacaron el pueblo de los cristianos. Entre tanto, los hijos y los parientes que eran transportados bajo la cubierta en otra embarcación, levantaron a fuerza de espaldas la escotilla sobre la que dormían acostados los marineros y por esa razón no habían asegurado con cadenas, y saltaron al agua. Otra vez más, el español no consideró a su contrincante con la astucia suficiente para escapar de él.

En el relato de Nicolás Federmann del primer viaje a Venezuela se narran otros dos casos interesantes. En el primero, cuando los españoles creían haber ganado la amistad de los indios y confiaban en que les serían fieles, como lo eran otros, porque les habían colmado de presentes, advirtieron, una mañana, que habían desaparecido todos, el cacique y los pobladores, «habían dejado desiertas sus habitaciones». En la otra historia, los españoles habían dejado adelantárseles a los caquetíos que llevaban su equipaje. La realidad es que los indios dejaron la carga en medio del campo y escaparon. Federmann justifica así esta sorprendente actuación: «creyendo quizá que después de haberlos llevado al territorio de sus enemigos les forzaríamos a acompañarnos más lejos y les faltaríamos a nuestras promesas».

El mismo Hernando Colón describe en alguna ocasión el cuidado que ponían los indios, en ocasiones, para que los cristianos no temieran un ataque por su parte. Narra que éstos mandaron a las naves de los españoles a un indio anciano y dos niñas, «con una bandera puesta en un palo». Subieron a los barcos y les hicieron señas de que podían desembarcar sin temor (los españoles necesitaban tomar agua). Colón dice así: «los indios tuvieron mucho cuidado de no hacer algún ademán ni otra cosa de que se asustaran los cristianos».

Una vez más debemos recordar que los textos analizados fueron escritos por españoles o por mestizos más o menos hispanizados (el Inca Garcilaso, Felipe Huamán Poma de Ayala). Ésa es la razón de que los que escriben informen con parcialidad subjetiva, incluso por lo que respecta a la descripción. Ya vimos en otro capítulo que la mayor parte de los gestos relatados los hacen los indios; se trata de los gestos que los conquistadores «ven» y a los que deben atribuir un significado lo más exacto posible si desean conservar la vida y avanzar en el proceso de colonización. También ocurre lo mismo cuando se trata de explicar comportamientos, sobre todo los que implican incomprensión, desconfianza, engaño y traición. Lo descrito suelen ser siempre actitudes y acciones de los indios. Vamos a repasarlo con cierto detenimiento.

La misión del indio guía era fundamental, tanto para poder llegar a un destino como para poder rodear una zona peligrosa (selvas, pantanos, ríos caudalosos), como para poder salir de un peligro. El indio guía ya vimos que a veces formaba parte de los servidores indios, que se suponían fieles; pero en otras ocasiones había sido separado de los suyos con brutalidad. La reacción es fácil de adivinar: la venganza más

a mano era mostrar un camino equivocado, «dar falsa relación», mentir «en todas las noticias dadas»; en una palabra, guiar mal. Lo peor era que acabara «metiéndole en medio del enemigo». Algunas razones sí se aducen para esta decisión que solía tener como consecuencia un castigo: «si los guiaba bien, sus parientes lo matarían», «no quiso hacer daño a los suyos». Los guías estaban entre los suyos y los españoles, y no podían contentar a las dos partes. Imaginamos que apostaron por el vencedor, o actuaron acuciados por el miedo.

La huida se intentaba a menudo; era algo que desasosegaba a los españoles. Cortés mandó a Pedro de Alvarado con el Melchiorejo. Cuando fueron a llamarlo, ya había huido, y Cortés temió que contara a los suyos lo que sabía acerca de los españoles.

Igual ocurrió con Felipillo, que se pasó a los suyos tras años de convivencia con los españoles. Contó quiénes estaban con Almagro y cómo podía incendiarse todo.

Lozano cuenta el caso de un amo confiado de su criado, intérprete toba. Otros españoles temían que como estaban en sus tierras, el amor a los suyos pudiera más que la fidelidad al amo. En efecto, cuando lo buscaron, ya no estaba: había ido a avisarlos de que los españoles querían apresarlos y matarlos.

Tenemos la impresión de que a menudo el miedo es el que explica el modo de actuar del indio. Cuando encontraban a uno, sobre todo si iba solo o estaba con pocos, era corriente que expresara su deseo de «tratar en paz», de «ir de paz». Hablaba de que no lejos estaba el poblado, de que allí estaban los suyos. Prometía que iría y los traería, para sellar la paz. Existía la posibilidad de que los españoles lo prendieran, en cuyo caso habían excluido la posibilidad de pactar con los del poblado. Otra alternativa era que lo dejaran en libertad, con la palabra de que regresaría con los otros, o con los principales, o con el mismo cacique. En tal caso, se presentaban de nuevo dos posibilidades: que fuera así, de lo que se alegraban los españoles, o de que no fuera así, y que no quedara ni rastro del indio ni de los del poblado.

Muy próxima a la figura del guía está la del intérprete; a veces son una misma persona. Pero el intérprete indio, a medida que su conocimiento del español aumentó, adquirió un reconocimiento social y vino a desempeñar, como vimos, importantes misiones de carácter religioso, social y político. En principio, de un intérprete que alcanzara este rango era esperable fidelidad a los españoles; de los intérpretes apresados, de

los cautivos convertidos en intérpretes, de los lenguas ocasionales entre grupo y grupo de indios, no había razón para contar con su fidelidad. Tampoco era fácil engañar a los españoles. Hubo quien lo intentó, como un mestizo intérprete que contó las cosas de modo que le salieran mal al español. Pero «Irala y sus españoles entendían bastante el guaraní, y no necesitaban de intérprete ni éste los podía engañar», dice Lozano.

Era decisivo «llevar buena lengua y fiel», porque «los lenguas descubren la traición de los indios». Cuando el malbalá Antonio vio al prisionero de los españoles, reconoció al caudillo de los mocovíes, Coquiní. El prisionero lo avisó «con señas» de que no lo delatara. Antonio se reafirmó ante los españoles: se trataba de Coquiní. El indio acabó por confesar. Quedó tan afectado que no quiso ni cenar ni dormir.

Los españoles preguntaron a los lenguas qué decían los indios de Otaima. Dijeron que los otros los amenazaban con matarlos. Se vio que lo que decían era cierto «por los meneos de los indios». De hecho hay pruebas de que se recelaba de la labor de los intérpretes por su amor a su pueblo, o por venganza hacia los españoles que los habían capturado, pero también por miedo a que su insuficiente conocimiento del español les llevara a tergiversar los mensajes. «No eran hábiles», «no eran buenos», «no eran bien ladinos» son comentarios que a menudo encontramos.

Cuenta Nicolás Federmann que en una ocasión carecía de intérpretes en los que pudieran confiar, porque sólo disponían de dos prisioneros. No había más remedio que utilizarlos, prometiéndoles la libertad, además de colmarlos de regalos. La misión encomendada era muy sutil. Veámoslo. Todo eso se realizaría «si lograba, traduciendo fielmente mis palabras, conciliarnos la amistad de los Xaguas, y si les decía que yo no los había reducido a ellos, los Cayones, a prisión sino porque habían faltado a su palabra, abandonando sus aldeas y levantándose contra nosotros». Es decir, el indio ha de convencer a los otros indios de que él y los suyos son los únicos culpables de la situación en la que se hallan, la de ser prisioneros, en tanto que la conducta de los españoles ha sido la justa. ¿Cómo cumpliría el indio ese encargo? Federmann no duda en decir «Me prometió cumplir fielmente mis órdenes y así obró en efecto».

El mismo explorador alemán, que al principio de su viaje hablaba con los caquetíos a través de dos cristianos, con los xideharas mediante dos intérpretes, pero que necesitaba tres para comunicarse con los aya-

manes, cuatro para hablar con los cayones, y ¡cinco! para establecer contanto con los xaguas, tuvo la lucidez suficiente para reírse desde fuera de su situación: «No hay duda de que antes de que nuestros discursos llegasen a la quinta persona, cada quien había cambiado o agregado algo, de modo que de cada diez de mis palabras apenas una llegaría a mi interlocutor». Tengamos en cuenta que lo que los expedicionarios necesitaban era información sobre la tierra por la que andaban, que desconocían.

Aunque de carácter muy diferente, coincide esta visión con la de Juan de Castellanos (1522-1607), que asistió a la conquista del Nuevo Reino de Granada y compuso las *Elegías de Varones Ilustres de Indias* (Elegía IX, Canto II):

> Y ansí por divertir su fantasía,
> Como quien lo tenía bien corrido,
> Bumbun temerotopo le decía.
> Señalando de piedras gran ruido:
> El bárbaro vocablo se entendía,
> El propósito fue mal entendido,
> Pues allí cada cual interpretaba
> Segun aquel deseo que llevaba.

Esta duda asalta a los religiosos que se servían de muchachos indios para predicar. Un «mozuelo» predicaba en nombre del religioso, que «echaba de ver si iba enteramente dicho o si había en ello alguna falta». Similar testimonio es el de un jesuita que, como otros, hizo que unos indios ladinos aprendiesen pláticas. En su experiencia, había oído «decir en ellas bastantes disparates que el orador metía en su cabeza».

El caso típico de voluntad de engañar es el de la vieja india de 90 años, bautizada en su infancia y que había vivido entre los españoles. Se le encargó que animara a su nieta a recibir el bautismo. El religioso advirtió que hacía justo lo contrario.

En cambio, Felipillo, tan famoso que varias crónicas lo recuerdan, en opinión del Inca «interpretaba lo que quería conforme a su intención». Para Cieza lo que hacía Felipillo era mucho más reprobable pues «dezía uno por otro a los cristianos y a los indios adjetivándolo él a su voluntad».

No creemos que sea aventurado afirmar que el prototipo de indio cuenta entre sus características con la de ser mentiroso. Dicen que

«sembraron muchas mentiras» o que «inconstantes, noveleros y chismosos» trataban de enredar. Tenemos la sensación de que estos comentarios proceden de textos no iniciales. Nuestra idea es que cuando las herramientas de comunicación verbal eran muy rudimentarias (gestos y unas cuantas palabras) sólo había la posibilidad de entenderse o de no entenderse, sin tener cabida el recelo, el subterfugio y la ironía.

El texto de *La Aurora de Copacabana* de Pedro Calderón de la Barca brinda un ejemplo interesante de mala interpretación de objetos de valor simbólico. En la Jornada Primera, están enfrentados el español Candia y el indio Yupangui. Candia refiere su afán cristianizador y

> ... esta es la bandera
> De su cristiana milicia,
> la mas estimada prenda

Y la acotación del texto indica que se levante en alto la cruz. La reacción del indio es:

> Sin saber lo que me dices,
> Sé lo que decirme intentas;
> Pues arbolando este tronco
> contra mí, bien claro muestras
> Que me llamas a batalla;
> Y asi en el arco la flecha
> te responderá

Hay una nueva acotación, que indica que se lleve la flecha al arco. Interviene Candia:

> Aunque ignoro
> Qué es lo que decir intentas,
> No ignoro, que a lid me llamas,
> Pues embebida la cuerda
> Me aguardas.

Creemos interesante que se muestre la ingenuidad del español de suponer que el palo, la cruz, no será temida, sino que será interpretada como signo de paz. En cuanto a las flechas, sobre ellas no hay duda: nunca significarían amistad, sino enfrentamiento.

Como hemos indicado con motivo de la referencia al Requerimiento, el indio podía romper a reír o enfadarse, pero nada más.

Cuenta Colón que hacía hablar a un indio acerca de los reyes de Castilla, los mayores príncipes del Mundo. No creían nada ni los indios que escuchaban ni los mismos indios que él llevaba como intérpretes. Era el 16 de diciembre de 1492. En otra ocasión, en Fernández Piedrahíta, Quesada mandó al cacique, mediante el lengua, que acallara a su gente «mientras le hablaba de parte del Vicario de Dios, y del Gran Rey de España, que no tuvo lugar por los gritos y confusion que avía entre todos, con que se embarazaba el intérprete».

Si hubo situaciones de incomprensión, quizá lo que dice el texto español no sea cierto, no refleje la realidad. Por ejemplo, cuando se dice que «hacían grandes y fieros ademanes con cuerpos y piernas, haciéndoles la perneta» sólo hay una descripción; en cambio, cuando el texto sigue: «en señal que los tenían en poco y quen muy breve tiempo tomarían venganza de su loco atrevimiento por haberse entrado en sus tierras tan osada y libremente» se hace una interpretación. Igual ocurre cuando ante el capitán Céspedes los indios empezaron a vestirse los trajes de unos españoles muertos diciendo a voces que no se atrevieran a adentrarse por sus tierras. El cronista supone que eso fue lo que entendían los intérpretes que llevaban los españoles. En el *Descubrimiento y conquista del Perú*, Cieza de León cuenta que cuando se les dijo que habían de reconocer por señor y rey al que lo era de España y de otros muchos reinos y señoríos, se les pidió, en prueba de acatamiento, que alzaran una bandera. Los indios hicieron ese movimiento por tres veces pero no en señal de obediencia, sino «riéndose». Y el cronista interpretó y expuso «teniendo por burla todo cuanto les había dicho pues ellos no creían que en el mundo oviese otro señor tan grande y poderoso como Guaynacapa».

Que los españoles interpretaban las palabras y los hechos a su modo, no sólo nos lo parece a nosotros, críticos contemporáneos. También los indios de entonces, los que estuvieron capacitados, hubieron de tener esa sensación. Nos referimos a que el Inca Garcilaso demostró tenerla cuando, al explicar cómo los españoles escribían sus historias preguntando a los indios en castellano, y éstos entremezclaban los datos de hechos reales con «fábulas poéticas e historias fabulosas», el indio entendía mal lo que el español le preguntaba y el español entendía por lo que el indio le respondía.

Aludimos con insistencia al fenómeno de la comprensión y de la incomprensión para hacer ver que muchas de las actitudes hostiles de unos y de otros tuvieron como punto de partida la desorientación debida a la incomprensión total, o el recelo debido a la mala comprensión.

Las sensaciones de recelo, desconfianza, incredulidad y hasta miedo las sintieron los españoles, aunque supieran que tenían la fuerza y que la victoria estaba de su lado.

Era problemático confiar en los indios que llevaban: guías, intérpretes, criados, cautivos; de la noche a la mañana huían, desaparecían sin dejar rastro, y los españoles quedaban con la sospecha de si contarían a otros indios lo que habían averiguado de los españoles.

También era arriesgado mandar mensajeros indios con encargo de hablar con los principales. ¿Volverían o no? Si no volvían..., pero si volvían, ¿decían o no la verdad, cuando narraban el diálogo mantenido con los indios? ¿En qué medida podían confiar en ellos?

Cuando, en apariencia, se conseguía un acuerdo de paz con un grupo, los españoles tenían que esperar a ver cómo se desarrollaban las relaciones para cerciorarse de que había sido un pacto leal. Lozano lo expresa así: «si no es que sea todo engaño en dar la paz fingida y después nos den en la cabeza».

Situación muy comprometida fue la de los convites. Se trataba de bajar de las embarcaciones, en muchos casos, y de adentrarse en el poblado, o incluso de entrar en territorio indio desde el campamento español. Si la invitación no se aceptaba, se tomaba como desaire, o como cobardía. Hemos indicado que en señal de reconocimiento de la dignidad de los españoles, hubo caciques que pusieron a sus hijos a servir a la mesa. Si se aceptaba la invitación, a lo largo del convite se temía una emboscada. Lozano narra acerca de un convite en el que, aparte de los españoles, estaban presentes indios de dos naciones. Los españoles recelaban de que pudieran enfrentarse entre sí. Cuando en otra ocasión hubo una oferta de paz a los religiosos, dice Lozano que desconfiaban «persuadidos a que gente tan perfida no guardaria palabra».

Para los españoles, los indios actuaban como «traidores». Encontramos expresiones y frases del tipo de éstas: «fingiendo», «desmentían su traición con rendimientos», «era muy otra su intención» (cuando llamaban a los españoles con gestos de paz), «obsequios que disfrazaban los malos intentos». Nos da la sensación de que los indios venían a hacer lo mismo, en muchos casos, que hacían los españoles cuando, a

base de buenas palabras, obtenían lo que querían, o las veces que, mediante regalos, captaban voluntades; o cuando les decían a los indios que sus intenciones eran unas, pero, en realidad, eran otras.

Luego están las traiciones de más entidad. Felipillo, criado de Pedro de Valdivia, tras huir de su dueño, azuzó a los indios contra los españoles, que lo habían tratado con benevolencia.

Coquiní, preso, fue autorizado por el maestre de campo a hablar con el cacique vilela. Esta prueba de confianza costó al español que los vilelas no firmaran la paz con ellos, pues Coquiní había logrado disuadirles de hacerlo.

Atahualpa mandó a unos indios orejones de Cajamarca a que, disfrazados, se infiltraran en el campamento de los españoles y obtuvieran noticias de sus próximos planes. Los cristianos no repararon en ellos, pensando que formaban parte de los indios servidores.

El Quibián de La Española mandaba a los suyos que si los españoles les preguntaban por el emplazamiento de algo, señalaran en una dirección equivocada, y bien lejos.

Cuando la colonización progresó, surgió un nuevo peligro y fuente de traiciones: el que se llama en los textos «el apóstata», o sea, el indio bautizado, españolizado de nombre y usos, que un buen día «debilitaba el deseo de conversión» de unos catecúmenos cuya enseñanza tenía encomendada, o «solo trataba de haber traicion»... También recibió este nombre el español que adoptaba el modo de vida de los indios y olvidaba su religión y sus costumbres.

Otra fuente de temor para los conquistadores españoles fueron los ataques inesperados de los indios. Los que habían ido de paz un tiempo, se trocaban en enemigos; los que los recibían con regalos, mujeres y todo tipo de ceremonias de agasajo, los esperaban armados. Los dos ejemplos que aquí se aportarán proceden de Azara; por lo tanto, explican sucesos del siglo XVIII y de la actual zona Brasil-Argentina-Paraguay. En el primero, los españoles salieron del bote pensando que los indios charrúas se comportarían como anteriormente habían hecho los guaraníes. No fue así, antes se arrojaron sobre ellos, y uno solo quedó con vida. En el segundo, Irala fue invitado a quedarse a dormir en el pueblo de unos albabayas. Por suerte, sospechó que se tramaba una traición y dio orden a unos hombres de que estuvieran alerta. No tardó en ver sus temores bien fundados: llegaron más de 2.000 albabayas.

Se castigaba a los traidores de modo contundente. Nos referiremos tan sólo a la muerte de Coquiní, arriba citado. Dice Lozano que recibió la sentencia de muerte, y la misma muerte «sin demudarse, sin dar la más mínima señal de temor». La cita termina con una referencia que, una vez más, delata la actitud de superioridad de la que estaba imbuido el español,que creía sentenciar de acuerdo con la justicia: «allí quedó colgado, para perpetuo escarmiento de los suyos».

Cuando hablamos de los intérpretes indios, en el capítulo V, vimos que algunos dieron prueba de una fidelidad extrema a su amo español. En esa ocasión defendíamos que esta postura era consecuente con su decisión de adiestrarse en el español, convivir con los españoles y estar de su lado, y frente a su pueblo. Aceptaban un papel de mediador, pero no utilizado en beneficio del grupo del que ellos habían formado parte hasta entonces, sino en beneficio de los españoles.

La fidelidad al europeo les llevó a traicionar a los indios. Lo hizo Felipillo, al contarle a Pizarro un secreto que le había revelado un indio. Curiosamente, tras ese gesto, Pizarro no dio «entero crédito a las palabras del intérprete pero se preparó». Antes hemos leído dos testimonios de la libertad con la que Felipillo traducía los mensajes. No sabemos qué sentimiento llevó a una india a instar al intérprete, la Malinche, que se marchara con ella, porque mucha gente de Moctezuma acudía para matar a los de Cortés. La Malinche no huyó; en cambio, se lo contó todo a Jerónimo de Aguilar. Ni sabemos cuál sería el estado de ánimo de una india cautiva que le dijo al intérprete de una partida de españoles que así como los habían apresado a ellos, podrían hacerse con el cacique, que estaba muy cerca.

También los guías, si bien menos aculturados, actuaron contra los indios, como el guía que oyó una conversación entre indios y se apresuró a prevenir a Alonso Martín.

Las personas indias del servicio doméstico actuaron del mismo modo. Fue una criada india la que delató al alcalde los planes de muerte que tramaban los indios para la procesión del Jueves Santo de 1539. Otra criada, en este caso india guaycurú, avisó a su señora de la traición que maquinaban los suyos: el asalto y la destrucción de la ciudad.

Se da el caso de que en el texto no se dé razón alguna, sino que simplemente se anote que un indio vino a decir que era mejor que no quedara español en el campamento porque los indios habían resuelto venir a matarlos.

Cuando los establecimientos misioneros se hicieron estables y los religiosos se ocuparon de la educación de los indios, los bautizaron y les dieron nombre español; como consecuencia de lo cual, en muchos casos se obtuvo un acatamiento permanente. Así, tras una matanza, un indio que quedó con vida avisó al cura del pueblo; o el caso de un chiriguaná que avisó a fray Guillermo, «que le amaba de corazón» de que iban a matarle y consiguió que el religioso escapara al bosque.

En un primer momento, el español vio en el indio un ser manso, feliz e indefenso. Su despreocupación de la riqueza ha contrastado, vista desde la perspectiva de los siglos, con el afán de enriquecimiento de muchos de los expedicionarios y colonizadores. Mientras se pensó que el natural era así de simple y que su lengua era rudimentaria e insuficiente, se creyó poder, y *deber*, ejercer sobre él una autoridad paternal, autorizada por su propia incapacidad de discurrir y razonar. Era un alma que podía salvarse, un ser al que podían modificársele costumbres, creencias y lengua. El tiempo produjo drásticas transformaciones de estos iniciales puntos de vista de los españoles: el indio podía atacar; había que guardarse de él; el indio se organizaba y su comportamiento no resultaba ni irracional ni arbitrario. Su lengua resultó ser tan capaz como la del conquistador, y mucho más compleja en su estructura. El europeo escribía para recordar, y el indio recordaba con su memoria.

Por otra parte, hubo algún indio que tendió a hispanizarse y asimiló religión, lengua y costumbres, y hubo otros indios indomeñables, fieles a sus raíces.

El proceso de conocimiento de las lenguas no repercutió en una simplificación de las relaciones. Se produjeron más situaciones en las que era fácil engañar y traicionar que cuando la comunicación se sustentaba en un intercambio gestual. Creemos que con el conocimiento mutuo vino tanto la seguridad de prever el comportamiento del otro, como la desconfianza a que ese comportamiento fuera en contra de uno.

Bibliografía

Hay estudios que hablan, en general, del comportamiento de los conquistadores ante los indígenas:

P. L. Crovetto: «Dispositivi e agenti di una aggressione combinata: conquistadores, storiografi, 'missionari' in Nueva España», *Nova Americana*, 3, 1980, pp. 239-270.

L. Hanke, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Aguilar, Madrid, 1967.
J. Hoffner, *La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*, Cultura Hispánica, Madrid, 1957.
F. A. Kirkpatrick, *Los conquistadores españoles*, Espasa-Calpe, Madrid, 8.ª edición, 1970.
J. B. Olaechea, «El vocabulario racial de la América española y en especial la voz 'mestizo'», *Boletín de la RAE*, 65, 1985, pp. 121-132.
J. S. da Silva, *Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del siglo* XVI (1973), FEC, México, 1986.
L. B. Simpson, *La conquista y el indio americano*, 1966, Península, Barcelona, 1970.
F. de Solano, «El intérprete: uno de los ejes de la aculturación», *Simposio hispanoamericano de indigenismo histórico*, Terceras Jornadas americanistas de la Universidad de Valladolid, 1975.
S. Villalobos, *Para una meditación de la conquista*, Santiago de Chile, 1973.
La ética de la conquista, CSIC, Madrid, 1984.

Tratan de modo más concreto sobre la naturaleza del indio, su capacidad y su condición de «buen salvaje»:

J. L. Abellán, «Los orígenes españoles del mito del 'buen salvaje'. F. Bartolomé de Las Casas y su antropología utópica», *Revista de Indias*, XXXVI, n.º 145-146, 1976, pp. 157-159.
U. Bitterli, *Los 'salvajes' y los 'civilizados'. El encuentro de Europa y Ultramar*, 1976, FCE, México, 1981.
A. Filguera, «Capacidad intelectual y actitud del indio ante el castellano algunos factores sociolingüísticos en la castellanización coloquial», *Revista de Indias*, XXXIX, 1979, pp. 163-185.
E. O'Gorman, «Sobre la naturaleza bestial del indio americano», *Revista de Filosofía y Letras*, México, 1-2, 1941.
A. Padgen, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origin of Comparative Etnology*, CUP, Cambridge, 1982.
J. L. Vázquez, *La imagen del indio en el español del siglo* XVI, Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1962.
La scoperta dei salvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot, Principato, Milano, 3.ª ed., 1975.

Hay monografías acerca de la población americana:

C. Esteva, *El mestizaje en Iberoamérica*, Alhambra, Madrid, 1988.
M. Mörner, *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Paidós, Buenos Aires, 1969.

A. Rosenblat, *La población indígena de América desde 1492 a la actualidad. I. La población indígena, II. El mestizaje y las castas coloniales 1497-1950*, Nova, Buenos Aires, 1954, 2 vols.

N. Sánchez Albornoz, *La población de América latina. Desde los tiempos precolombinos al año 2000*, Alianza, Madrid, 2.ª ed., 1977.

F. de Solano, «Problemas en el cálculo de la población de América hispana 1492/1820», *Revista de la Universidad de Madrid*, 1972.

Tratan de la explotación:

B. Bennassar, *La América Española y la América portuguesa siglos* XVI-XVIII, Sarpe, Madrid, 1985.

P. Chaunu, *Conquista y explotación de los nuevos mundos siglo* XVI, Labor, Barcelona, 1973.

C. Pereyra, *Historia de América española, I: Descubrimiento y exploración del Nuevo Mundo*, Madrid, 1920.

S. J. Stern, *Los pueblos indígenas del Perú y desafío de la conquista española*, Alianza, Madrid, 1986.

Acerca de la esclavitud pueden consultarse:

M. Lobo Cabrera, «Esclavos indios en las Canarias: precedentes», *Revista de Indias*, XLIII, 1983, pp. 515-532.

R. Mellafe, *Breve historia de la esclavitud en América Latina*, Sep-Setena, México, 1973.

A. Rawley, *The transatlantic Slave Trade*, W. W. Norton and Company, Nueva York-Londres, 1981.

R. Rodríguez Salas, «Esclavos indios y africanos en los primeros momentos de la conquista y civilización del Río de la Plata», *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 4, 1981, pp. 325-366.

El texto del Requerimiento se analiza en:

S. Benso, *La conquista di un testo. Il 'Requerimiento'*, Bulzoni, Roma, 1989.

A. Rosenblat, *La población indígena y el mestizaje en América*, I. *La población indígena*, II. *El mestizaje y las castas coloniales*, Nova, Buenos Aires, 1954, 2 vols.

N. Sánchez-Albornoz, *La población de América latina. Desde los tiempos precolombinos al año 2000*, Alianza, Madrid, 2.ª ed., 1977.

F. de Solano, «Problemas en el cálculo de la población de América hispana (1492-1800)», *Revista de la Universidad de Madrid*, [illegible]

Trataro de la conquista:

B. Bennassar, *La América española y la América portuguesa (siglos XVI-XVIII)*, Sarpe, Madrid, 1985.

[illegible], *Conquista y* [illegible] Barcelona, 1973.

C. Pereyra, [illegible] *Nuevo Mundo*, Madrid, 1920.

S. J. Stern, *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*, Alianza, Madrid, 1986.

Acerca de la esclavitud puede consultarse:

[illegible] «Esclavos indios en [illegible]», *Revista de Indias*, XLIII, 1983, pp. 715-737.

[illegible], *Breve historia de la esclavitud en América Latina*, SepSetentas, México, 1973.

[illegible]

R. Rodríguez Sala, «Esclavos indios y africanos en las primeras [illegible]», [illegible] 4, 1982, pp. 313-?.

[illegible]

S. Bonso, *La conquista de su* [illegible] «Requerimiento» [illegible]

VIII

ANTECEDENTES: LOS PORTUGUESES Y LOS ÁRABES. COLONIZACIÓN DE LAS ISLAS CANARIAS

LA EXPANSIÓN DE LOS PORTUGUESES

El descubrimiento de América por España supuso una ampliación insospechada del campo de conocimiento del hombre. Hemos visto cómo los hombres fueron acercándose a lo nuevo, fueron identificándolo a medida que aislaban sus características frente a lo conocido, fueron nombrándolo y comenzaron a establecer lazos de comunicación con los naturales de esas tierras, primero a base de gestos, luego de gestos combinados con unas pocas palabras elementales y, más tarde, a través de un incipiente intercambio verbal en la lengua de los naturales, que pasó de verse única a comprenderse en su multiplicidad y en la lengua de los europeos. El camino que recorrieron los conquistadores, colonizadores y religiosos contó con unos modelos que dictaron normas de actuación. Portugal mandó embarcaciones y súbditos durante varios siglos alcanzando un dominio de los mares y de las sedes comerciales que los árabes habían detentado hasta entonces.

Los monarcas que gobernaron Portugal en esta etapa, tras el reinado de don Pedro I (1357-1367), pertenecían a la casa de Avis y son: don João I (1383-1437), del que fue hijo don Henrique el Navegante; don Duarte (1438-1481), que casó con Leonor de Aragón; don João II (1481-1495); don Manuel I (1495-1521) y don João III (1521-1557).

La expansión portuguesa, según F. Pérez-Embid, conoció un primer ciclo (1291-1415), en el que puede distinguirse una etapa de navegaciones aisladas, que abarca de 1291 a 1340, y una etapa de tanteos organizados, que abarca de 1340 a 1415. El segundo ciclo va de 1415 a 1500, fecha en la que se llega al Brasil. También en él se distingue

entre una época dominada por la rivalidad política y expansiva entre Castilla y Portugal (1415-1494) y una corta etapa de expansión interna por los territorios ya descubiertos (1494-1500). El Tratado de Alcóvaças data de 1479. Por él, el tráfico comercial en África quedaba reservado a los portugueses; fue ratificado en Toledo al año siguiente.

El Tratado de Tordesillas, firmado a 7 de junio de 1494, establecía los derechos de descubrimiento y ocupación para Portugal y España: la zona situada al este de los 45° de longitud oeste hasta los 135° de longitud este, que comprendía China, el sudeste de Asia, las islas de la Sonda, el subcontinente indio, África y, en el Atlántico, las Azores y el Brasil, le correspondía a Portugal, en tanto que a España le correspondía el resto. Constituían excepciones a estos límites las islas Filipinas, españolas, y el archipiélago de las Molucas, portugués. De este modo, se le asignaba a Portugal la ruta marítima oriental hacia las Indias, y a España la ruta occidental hacia el mismo punto.

¿Cómo se inició el movimiento expansivo de Portugal? ¿Con qué datos se iniciaron navegaciones tan arriesgadas? Varios hechos favorecieron un provechoso intercambio de informaciones. A partir del primer cuarto del siglo XIV los portugueses conocerían los viajes de genoveses, aragoneses y levantinos al norte de África. Quizá hubo portugueses entre los sacerdotes enviados durante los siglos XII y XIII al norte de África para negociar la libertad de los cautivos. En la expedición de 1341, mandada por Corbizzi, florentino, y Reccho, genovés, hubo portugueses, como había genoveses en el ejército portugués de 1400.

En 1415 tuvo lugar la primera expedición portuguesa a Canarias, tras la ocupación del archipiélago por los normandos. El desembarco fue infructuoso, como lo fue otro posterior, en 1425. En 1448, Henrique *el Navegante* obtuvo de Maciot de Bethencourt la cesión del señorío y las rentas de Lanzarote, que hubo de abandonar en 1454. En 1455 todavía Portugal reclamaba los señoríos de Gran Canaria, Tenerife y La Palma. Cuatro años más tarde (1459) las tropas portuguesas desembarcaron en Lanzarote. Años después (1466) don João de Portugal, aliado con Henri IV de Francia, hizo una nueva tentativa de conquista de algunas de las islas del archipiélago. Estos viajes favorecieron que el conocimiento marítimo de los genoveses se trasvasara a España y Portugal. Sin embargo, vista la amplitud que alcanzó, parece más adecuado reconocer que el imperio portugués se fundó sobre el árabe. En efecto, antes que los portugueses, los árabes se habían aprovechado del

valor táctico de los emporios comerciales de Adén, Ormuz, Goa y Malaca. Los portugueses asimilaron con rapidez la cultura marítima y comercial de los árabes, como los españoles, lo mismo que después se aprovecharon de ello los ingleses y los holandeses.

Se sabe que los portugueses obtenían datos de los árabes. Oliveira Martins, biógrafo de don Henrique *el Navegante*, supone que la toma de Ceuta por los portugueses (1415) le permitió al príncipe navegante conocer datos precisos de las nociones geográficas de Al-Bakri, Idrisi, Mascudi e Ibn Jaldun respecto a las islas atlánticas. Asimismo, conoció datos sobre las tierras del interior africano, de las que procedían los tesoros de Ceuta. Los árabes mahometanos atravesaban el Sahara en 60 días. Cargaban los camellos con cobre, plata y tejidos de Berbería y los llevaban a Timbuctú (Mali). Allí formaban expediciones destinadas a los territorios del África negra. Los negros, que tenían necesidad de sal, la compraban a cambio de oro y malaquita. Así fue como los portugueses oyeron hablar del «comercio silencioso», sistema practicado en las riberas del río Senegal, más allá del Atlas. Lo utilizaban los pueblos que no conocían las lenguas de sus interlocutores comerciales.

El Mediterráneo llegó a ser más importante que el Báltico para el transporte de mercancías; este mar daba salida sólo a los artículos del comercio asiático que podían ser transportados con facilidad por la ruta de Novgorod; por su parte, el Mediterráneo recibió casi todo el peso de las exportaciones procedentes de los centros productores de materias preciosas, como Arabia, Asia Menor, Egipto, Persia, la India y China. Las mercancías de poco peso y mucho valor iban por tierra a través de Bagdad (el clavo, la nuez moscada); las de más peso y poco valor iban desde Adén o El Cairo por el Nilo hasta Alejandría.

El soldán de Egipto cobraba un tributo sobre cada mercancía de exportación asiática y otro tanto por ciento sobre las que en compensación salían de España: el oro, la plata, el estaño, el plomo, el cobre, el azogue, el ámbar, el coral. De Europa también salía aceite, miel, avellanas, almendras y azafrán. Egipto compraba maderas de construcción, pez, alquitrán, hierro; además, paños y tejidos. En trueque, los otros entregaban lino, algodón y azúcar. Con el descubrimiento del cabo de Buena Esperanza (1488) se quedó libre de estos impuestos. A partir de este momento, todo lo que podía pasar directamente por los puertos orientales en barcos portugueses, se mandó a Europa por esta vía. De ello es fácil deducir que en el umbral de la Edad Moderna existía el

convencimiento de que Portugal había ensanchado el mundo conocido en la Antigüedad.

Los datos de la náutica medieval practicada por el Mediterráneo, las costas atlánticas, el canal de la Mancha y el mar del Norte, eran resultado de observaciones repetidas a lo largo de muchos años. De 1434 a 1446 los portugueses no se limitaron a anotar los accidentes de la costa, a procurarse contacto con las poblaciones costeras, a comprar y vender esclavos, a buscar el ansiado oro. Al mismo tiempo analizaban el comportamiento de los mares que recorrían, estudiaban las corrientes y el curso de los vientos. Era fundamental hacerlo si se deseaba triunfar en las expediciones.

La expansión portuguesa más allá de la línea del Ecuador y de las islas atlánticas desmoronó la creencia multisecular en la existencia de hombres extraordinarios: lo que había más allá siempre era como lo conocido, sólo que diferente.

Dado el número de habitantes de Portugal, los expedicionarios al Atlántico, a África, al próximo y al lejano Oriente se limitaban a ocupar puertos principales ya anteriormente visitados por los árabes. La fulgurante expansión portuguesa por el Índico se explica porque la apropiación se hizo sobre un dominio y explotación previos, de los árabes. Hubo piratas portugueses en el golfo de Bengala, y mercaderes y aventureros alcanzaron Burma, Indochina, Manila, Nueva Guinea y las Seychelles. Pero estos territorios nunca fueron controlados por la autoridad de la metrópoli. La prueba es que, a finales del siglo XVI, en apenas un año, de 1585 a 1586, Mir Ali Bey, con una sola embarcación, arrojó a los portugueses de las costas africanas de Swahili. En 1622, los iraníes tomaron Ormuz con la ayuda de los ingleses. Japón expulsó a mercaderes y misioneros, que habían estado allí establecidos desde 1614 hasta 1639. A fines del siglo XVII (1683) Goa volvió a ser india. Portugal no contó con pobladores suficientes para colonizar territorios tan amplios y diversos. Por el contrario, sí se asentó con carácter definitivo en las islas del Atlántico.

La carta de donación del infante don Henrique, en setiembre de 1460, reza: «comecei de povoar a minha ilha de Madeira haverá ora 35 anos. E isso mesmo a de Porto Santo, e desde así pressegimdo à Desserta. Das quais ilhas que assim edifiquei e novamente achei». Es decir, esa tierra deshabitada se ocupó efectivamente en 1425. Con todo, el escudero Francisco Alcoforado consideraba que dos años antes de 1425,

Madeira había sido visitada por españoles. Quizá João Gonçalves Zarco y Tristão Vaz fueron a Madeira en 1419. Del mismo modo, acaso navegantes italianos arribaron a Azores en la segunda mitad del siglo XIV; su ocupación data de 1439. El hecho de que no haya más que noticias fugaces de estos viajes a los archipiélagos de Canarias, Madeira y Azores se debe a que, si fueron frecuentes en el siglo XIV, tuvieron las características y limitaciones de todos los viajes medievales.

En el *Libro de Conoscimiento de todas las cosas* (1350), se cita el archipiélago de Canarias. El número de islas que parece abarcar es superior al real, por lo que puede creerse que se incluye en él al archipiélago de las Azores. Existen otros mapas y planisferios en los que se esboza un conjunto insular que parece relacionable con las Azores; y ese conjunto pasó de mapa en mapa con un aspecto constante. Sin embargo, en Portugal no se asociaron las islas pobladas en el siglo XV por hombres de don Henrique o de don Pedro con las dibujadas en los mapas. En un diploma real de 1462 se incluyen dos islas, Lobo y Capraria, en la donación hecha a favor de João Vogado.

La visita a las Azores requirió una solución astronómica análoga a la que fue adoptada en el Índico y en los viajes de Colón. Los portugueses la adoptaron en el XV. Consistía en trazar derrotas según los paralelos, midiendo las mismas alturas de la estrella Polar a su paso por el meridiano del lugar concreto. Este sistema se venía practicando en el Atlántico a lo largo del siglo XIV; es lo que se llama «navegación astronómica».

El viaje hasta las Azores, con escala en Madeira, se convirtió en una solución náutica relativamente bien conocida en la década de 1430 a 1440. Así se explica que el poblamiento de las Azores se decidiera de modo oficial años después de su descubrimiento, en tanto que Madeira se poblaba en 1425. Es lógico que las embarcaciones se detuvieran en las Azores de regreso de la costa africana. También se hizo escala allí de vuelta de la India en los siglos XVI y XVII. Son presumibles viajes muy alejados de la costa africana y distantes de estas islas, por cuanto el mar de los Sargazos, zona de calmas y lluvias muy especial, aparece en la carta de Andrea Blanco con el nombre de Baga. En concreto, se sabe que en 1453 Henrique *el Navegante* organizó la expedición de Diego de Teire, que salió de Fayal (Azores) y se internó 150 leguas al sudeste. Llegó hasta el mar de los Sargazos y, de vuelta, descubrió la isla de Flores (Azores).

De forma paralela, es posible que marineros y corsarios portugueses hubieran visitado Madeira antes de que el infante don Henrique autorizara su poblamiento. La noticia de su localización podían haberla trazado los catalanes o los mallorquines, ya que, según lo que se anotó en las cartas, ellos decían conocer el archipiélago, que acaso abordaron por vez primera los navegantes en su camino de ida y de regreso a las islas Canarias (el primero, en 1341).

La caña de azúcar fue de la India a Egipto. En Chipre se conocía en el siglo X, en Sicilia en el XI. Don Henrique la llevó a Madeira, que se convirtió así en la primera isla azucarera del Atlántico. La caña pasó de Madeira a Azores, a las Canarias, y a las islas de Cabo Verde. De allí se trasplantó a América. Si bien la caña fue fuente de riqueza, Madeira, Azores y las Canarias quedaron asoladas por este monocultivo invasor.

La vida económica de Portugal estaba vinculada a la prosperidad de las islas en las que se cultivaba la caña de azúcar. Representaron fuente de riqueza como lo fue la isla de São Tomé, en el golfo de Guinea y, más tarde, el Brasil. Tal prosperidad atrajo a extranjeros. Los flamencos invirtieron intereses en Madeira y Azores, con aportación de capital destinado a las plantaciones de caña y a los ingenios de azúcar. Martin Behaim, flamenco de Brujas, vivía en Fayal, donde su suegro gobernaba como capitán donatario. Había emprendido su colonización con capital suficiente para explotar las tierras.

Otros flamencos de renombre son: Juan van Huetten y Joos d'Ultra. Debe pensarse que Amberes llegó a ser la ciudad más colonial de Europa. A principios del siglo XVI era la más poblada de negros después de Lisboa. Puede resultar extraño, pero Portugal conoció un ambiente exótico. Eran numerosos los indígenas de Canarias, los moros de Bdebería, los negros del África interior, ya esclavos o libres. Portugal estaba arabizado y africanizado debido a su expansión rápida y efectiva. En los mercados se compraban y vendían productos exóticos, y no era raro ver papagayos y macacos.

Desde fines del siglo XVI los corsarios ingleses rondaban por estas islas de posición clave: las Canarias, las Azores, las islas de Cabo Verde. A veces alcanzaban Santa Elena, descubierta en 1501 por João da Nova, donde tomaban agua y cazaban. Si pensamos que en 1588 tiene lugar el envío de la Armada Invencible y que en 1596 Cádiz fue saqueada por los ingleses, nos daremos cuenta de que a fines del

siglo XVI cientos de buques navegaron alrededor de todos estos archipiélagos atlánticos.

El conocimiento del Atlántico comienza a fines del siglo X, cuando los vikingos, venidos de Islandia, llegan a Groenlandia y, más tarde, a la Península del Labrador. De Dinamarca, ligada a Noruega, partían expediciones hacia Irlanda y Groenlandia. En el siglo XV había allí poblaciones cristianas. Los alemanes de la Hansa también comerciaban con Islandia y Groenlandia.

Las navegaciones y expediciones del siglo XV no representan, pues, el comienzo de la investigación de ese océano, sino su prosecución y su afianzamiento. Desde el año 100 se sabía que la posición de la tierra podía fijarse observando el cielo. En 1492 un florentino tomó la altura de la estrella Polar mediante astrolabio, en el canal de la Mancha. En 1480 los portugueses hicieron lo mismo en el hemisferio austral, utilizando el sol como punto de referencia, pues allí no era visible la estrella Polar.

Al navegarse el Atlántico, el Mediterráneo dejó de ser el mar más recorrido, el más importante; el océano se hizo más abarcable, si bien todavía desconocido y no transitado. La Península estaba en una situación privilegiada, pues el viento llevaba hacia las costas de África y hacia las islas del Atlántico, y hacia el Brasil. La práctica de navegar en alta mar, usada por los portugueses a su regreso de Guinea, a lo largo de distancias muy superiores a las habituales hasta entonces, requería unos conocimientos náuticos afinados y la utilización de instrumentos de navegación perfeccionados.

La leyenda alimentaba el deseo de conocer el Atlántico. En el Planisferio de Hereford (catedral de Gran Bretaña), del siglo XIII, figura la isla de San Brandán, o San Barandán, monje irlandés (484-578) que navegó al oeste en busca del Paraíso hasta alcanzar una isla muy fértil. Esta historia fue transmitida en latín, en francés, inglés, sajón, flamenco, irlandés, bretón y gaélico y escocés. La isla, invariable, apareció en los mapas hasta el siglo XVIII. Fue un mito que los marineros persiguieron hasta entrado el siglo XVI. La isla de Brasil, por su parte, ya estaba indicada en la carta de Dulcert (1339).

Mucho antes, Aristóteles, en *De las cosas naturales maravillosas* relató que los cartagineses habían navegado por el Atlántico a una isla muy fértil, la Antilla. Esta Antilla se identificó con la isla de las Siete Ciudades, hallada por unos cristianos que huían de los musulmanes. Entre ellos había siete obispos, cada uno de los cuales edificó una ciudad.

En el texto de Pierre d'Ailly (1350-1420), *Imago Mundi*, se hablaba de la posibilidad de ir a Asia navegando por el Atlántico. Allí estaba la isla de las Siete Ciudades. También en el *Tratatus de Spherae* de Johannes de Sacrobosco (siglo XIII), texto traducido al portugués en 1509, se defendía el mismo camino.

Desde 1460 el infante don Fernando ordenó viajes al Occidente en dos direcciones. Por una parte, hacia Nueva Escocia o Terranova; por la otra, hacia las pequeñas Antillas. En ambos casos, parece que se contaba con señales e informaciones previas: cabo Verde está próximo a la isla de Fernando de Noronha y del nordeste brasileño, de modo que es casi imposible un desconocimiento total del litoral americano; las pequeñas Antillas están sólo a 10 días de navegación de las islas del archipiélago de Cabo Verde.

Cuenta Las Casas que en tiempos del infante don Henrique, a causa de una tempestad, una carabela se desvió al pasar por el estrecho; que abordó la isla de la Antilla y que los marineros, sorprendidos, vieron que los habitantes eran cristianos y que hablaban portugués.

El historiador brasileño Vernhagen cree que A. Vespucci fue de Canarias a las Pequeñas Antillas, el golfo de Honduras y el de México, hasta la bahía de Chesapeake (Virginia), las islas Bermudas y las Azores. Todo esto, durante su primer viaje, realizado por mandato de Fernando de Aragón entre 1497 y 1498.

Paolo del Pozzo Toscanelli (1357-1482) entregó al canónigo de Lisboa Fernão Martins, el 25 de junio de 1474, una carta y un mapa que aconsejaban la ruta de occidente para alcanzar las Indias (situaba una ciudad china a 9.000 kilómetros de Lisboa). Don João II (1455-1495), que dirigió los descubrimientos por el océano desde 1475, fue rey en 1481 y durante su mandato fueron rechazados los planes de Toscanelli, como se rechazaron más tarde (1482-1484) las propuestas de Cristóbal Colón, que pretendía seguir la misma ruta.

Cuando Colón, hacia 1479 ó 1480, casó con doña Felipa Muñiz, hija de Bartolomé Perestrello, primer capitán donatario de la isla de Porto Santo del archipiélago de Madeira, las islas de Azores y las de Cabo Verde eran la tierra más occidental ya descubierta. Dicen que se vio a Colón dibujar cartas marinas durante unos años. De Porto Santo, Colón pasó a Funchal; a fines de 1484 se trasladó a Sevilla.

El cronista Antonio de Herrera cuenta que en 1484 un vecino de Madeira fue a ver al rey portugués para pedirle una carabela con la que

descubrir un país que veía todos los años (en los mapas se pintaron las Antillas a 200 kilómetros de Canarias). Quizá con el aliento de estas noticias, en expediciones partidas en marzo y en agosto de 1486, D. João II mandó en secreto hacia el noroeste a Hernao Dulmo y a João Afonso.

Se daba así cierto crédito a las informaciones anteriores y a otras que comunicaban gente aislada: la de un tal Martin Vicente, piloto del rey portugués, que encontró un leño grabado que venía de occidente. La de Pedro Correa, que había encontrado en Porto Santo un madero parecido y una caña muy resistente. Varios moradores de las Azores contaban que cuando soplaba cierto viento de poniente, en La Graciosa y Fayal el agua arrojaba pinos, árboles que no crecían en estas islas. En la de las Flores, también en Azores, hallaron a dos hombres muertos, de traza muy diferente a la de los de allí. Antonio Leme, casado en Madeira, decía haber encontrado tres islas hacia occidente. También aseguraban verlas, aunque en días despejados, los de la Gomera, los del Hierro, los de las Azores. Un marinero contó que en un viaje a Irlanda había visto tierra a poniente, que imaginó que era Tartaria. Posiblemente se trataba de Terranova. Todo esto ocurría más de 40 años antes del Descubrimiento.

Por lo que respecta al Brasil, aunque se habla de una posible llegada en 1447, de hecho se considera descubierto por João Alvares Cabral en 1500. Los portugueses establecieron puntos de apoyo a lo largo de la costa, que quedaban fuera del radio de acción de los españoles, en virtud del tratado de Tordesillas (1494).

La primera etapa en el Brasil, que abarca desde 1500 hasta 1530, fue de una actividad como la que se había desarrollado en África y en la India. Se buscaron metales preciosos y especias, pero la mayor riqueza de la población indígena era el palo brasil. La Casa da India hacía contratos a particulares, armadores de barcos que eran comerciantes. En 1505 don Manuel permitió a los flamencos que comerciaran libremente, y lo mismo hizo en 1522 con los venecianos. Estaba prohibido el maltrato de los indígenas, su esclavización y el venderles armas. João III fue el primer monarca que concibió la conquista como un proceso organizado. Entonces, en 1530, tuvo lugar la expedición de Martim Afonso de Souza, al que se alentaba otorgándole cargos parecidos a los que recibió Cristóbal Colón en la América española.

El Brasil, en ese momento, parecía menos atractivo de lo que lo fueron las islas del Atlántico. De ahí que el abanico de privilegios concedidos a los capitanes donatarios fuera superior en América que en los archipiélagos atlánticos: era el mejor modo de atraer dinero y personas. El cultivo del palobrasil no requería mucha mano de obra; en cambio, sí se necesitaron hombres cuando se trasplantó la caña de azúcar de Madeira a Brasil. El comercio azucarero que se derivó de este cultivo dio trabajo a más navíos que el que había dado el comercio entre las Indias Occidentales y España. Entonces se importaron los primeros negros, hombres resistentes y fáciles de importar desde las posesiones africanas. Hacia fines del siglo XVI, la primera generación de mestizos comenzó a desempeñar un papel preponderante. Más tarde, con el desarrollo de la economía de las plantaciones, se inició el cruce entre blancos y negros. Se crearon aldeas indias aisladas, relativamente, de las poblaciones de blancos. El indio de la costa fue el primero de que se sirvieron los blancos. Estos, más adelante, se adentraron en el interior en «bandeiras».

Al Brasil afluyeron franceses y holandeses, que se ocupaban en la exportación de madera y en el abastecimiento de navíos negreros que se dirigían a las plantaciones coloniales españolas en las Antillas.

Desde el punto de vista de la organización religiosa, las tierras brasileñas dependían al principio del obispado de Funchal (Madeira), como éste del de Lisboa. El primer obispo independiente de Bahía se nombró en 1551.

En el siglo XIV los portugueses visitaron con frecuencia las cortes de Marruecos como soldados y misioneros; hubo moros refugiados en Portugal. Los exploradores portugueses contaban con los valiosos informes orales de aragoneses, mallorquines, genoveses, marroquíes y etíopes cristianos.

A partir del siglo XII algunas empresas levantinas habían instalado agencias fijas en poblaciones del norte de África. Mandaban cereales, cueros y azúcar, a cambio de cobre, armas, madera, laca. Los aragoneses y los italianos visitaban Ceuta y Tánger. Al menos desde el principio del siglo XIV los portugueses conocían ese comercio. En la *Crónica de Guinea* se hace referencia a que en Ceuta se negociaba con productos procedentes de Alejandría, de Etiopía, de Turquía, de Siria y de regiones orientales de más allá del Éufrates.

Ya citamos a los religosos enviados a redimir cautivos. En Portugal se fundó un convento de apoyo a los franciscanos destinados a África. En el siglo XV el Magreb y el Oriente Medio concentraban las aspiraciones expansivas, y no sólo las portuguesas; más allá del Sahara no había intereses. En el ámbito peninsular, los monarcas portugueses establecieron más de una vez negociaciones con el gobierno moro de Granada.

Tras la conquista de Ceuta en 1415 por don João I, y las sucesivas derrotas en Canarias, Henrique *el Navegante* pensó en avanzar hacia el sur, pero el derecho canónico prohibía el comercio con los sarracenos; se solicitó del Papa que revocara tal prohibición. La bula de 1411 *Eximiae devotionis* concedía a don João I el derecho a que las órdenes militares portuguesas colaboraran en la guerra justa contra los musulmanes y otros enemigos. La bula de Eugenio IV, de 25 de mayo de 1437, permitía el tráfico comercial con los musulmanes, salvo ciertos materiales (armas, madera, hierro). Portugal consiguió más cuando, en 1455, Eugenio IV le concedió derecho sobre lo descubierto y lo por descubrir a lo largo de la costa occidental de África; contenido que confirmó otra bula de 1449. En el mismo sentido legisló Nicolás V en 1450 y en 1455. El siguiente Papa, Calixto III, por bula de 13 de marzo de 1456, la *Inter coetera quae nobis*, otorgó a la orden de Cristo el poder espiritual de todas las islas desde el cabo Bojador, por toda Guinea y hasta la India, sobre lo ya adquirido y lo pendiente de conquistar. Con posterioridad, Sixto IV estableció la exención de las Canarias. Se dejaba a Portugal el resto del mundo pagano. Alejandro VI sería quien dividiría el mundo en dos partes, concediendo un hemisferio a Portugal y el otro a España.

Volvamos al ritmo de las expediciones. Entre 1433 y 1434, Gil Eanes intentó superar el cabo Bojador; en 1436 Afonso Gonçalves trata de llegar a Río de Oro; en 1441 Nuno Tristão alcanza Cabo Blanco y lo explora en el año 1443-1444, y también las bocas del Senegal. Se llega a Río de Oro.

El ritmo de la progresión descubridora fue muy rápido: en 1446, Dinis Dias va a Senegal y Cabo Verde. En 1447 se llega a Gambia. En 1462 Pero de Cintra dobla Sierra Leona. En 1469 Fernão Gomes, al ir 500 leguas al sur de Sierra Leona, descubre el emplazamiento del rescate del oro. Desde el siglo XII existía un interés creciente por el acceso

directo a las fuentes del oro del Níger, oro conseguido en los mercados del Mediterráneo africano. En 1470 se conquista Fernando Poo.

Gil Eanes llevó 200 africanos a la metrópoli para que aprendieran la lengua y las costumbres —los 10 primeros africanos se le presentaron al rey en 1441—, pero pronto los religiosos marcharon a aquellas tierras. Los primeros en ir a África fueron los franciscanos. Se conoce la existencia de un muchacho negro de Senegal que en 1445 se preparaba en la metrópoli para regresar a su país a predicar la fe. En 1518 el papa León X autorizó la ordenación de etíopes, africanos e indios. Los jesuitas no se establecieron en África hasta 1642 y abandonaron este territorio en 1656. De forma que fueron los franciscanos quienes entraron en todos los territorios junto a los conquistadores. Hay datos que confirman su presencia en Canarias en 1456; de allí pasaron a Guinea. Entre 1448 y 1450 el vicario de los franciscanos de Canarias obtuvo permiso para fundar casas de reclutamiento en la costa portuguesa y en la isla de Madeira.

En 1462 Pío II se refiere por vez primera a la provincia de Guinea, diócesis que dependió de la de Canarias. Los misioneros, como harían en el Nuevo Mundo, aprendieron y practicaron las lenguas indígenas, pues las hicieron vehículo de su apostolado. Entre el pueblo catequizado por los franciscanos e imbuido de su espíritu, se despertó un amor cándido por la naturaleza, una ansia de poseer la riqueza y hermosura del mundo. Sin embargo, al adentrarse los portugueses en África, la trata de esclavos se convirtió en un negocio de volumen insospechado.

En Guinea, el comercio de esclavos era ya conocidísimo antes de la llegada de los portugueses. A través del Sahara se llevaban esclavos negros a Egipto, el próximo Oriente y la India. El veneciano Cadamosto, que en 1454, y por cuenta del rey de Portugal, viajó al África occidental, calculó que se compraban unos 1.000 negros al año. La compra y el rescate de esclavos, oro y marfil, se hacía en las desembocaduras de los ríos, a cambio de telas, anillos, brazaletes y objetos de cobre.

En 1483 se entró en el Congo y sólo siete años después se mandaron a su monarca, el Manicongo, los primeros monjes franciscanos. Hubo conversiones, pero con regresos rápidos y repentinos al culto fetichista. En 1495 regresaron a Portugal muchos misioneros, si bien años después llegó a entronizarse a un africano aliado, bautizado al hacerse cristiano con el nombre de Afonso, Afonso I. En todos estos años fue

muy estrecha la relación entre la expansión comercial y el proceso de evangelización.

Una vez en el golfo de Guinea, la llegada de los portugueses al cabo de Buena Esperanza supuso el enfrentamiento con vientos del sur, que las embarcaciones recibían de proa y que dificultaban el avance. Para superarlo, Bartolomé Dias decidió renunciar a la navegación costera y puso rumbo a occidente. De esta forma, al cabo de unas semanas ya estaba navegando por el océano Índico. Había atribuido al océano Atlántico sur el mismo comportamiento, por lo que a los vientos respecta, que el establecido para el Atlántico norte. O sea que, sin proponérselo, acababa de ofrecer las condiciones necesarias para que Castilla se hiciera con el monopolio de la ruta de Occidente, brindando a los Reyes Católicos la posibilidad del descubrimiento de América.

Diez años antes de que se sobrepasara el cabo de Buena Esperanza, Duarte Lopes había remontado el curso del Zaire hasta llegar al reino del Congo, donde permaneció ocho años. En 1578 escribió una *Relação do Reino do Congo*. En 1587 fue designado embajador ante Felipe II, por parte del rey del Congo, que solicitaba de aquel que se le mandaran misioneros. Duarte Lopes obtuvo del papa Sixto V gracia para publicar su obra, que apareció en 1591: *Relazione del realme di Congo e delle circumvicini contrade trata dalli Scritti é ragionamenti do Odoardo Lopez, Portoghese*. La obra tiene un valor muy notable, pues distingue entre el curso del río Congo y el del río Nilo, y estudia su ritmo de inundaciones.

A mediados del siglo XVI, los filibusteros franceses e ingleses comenzaron a tocar con regularidad puertos de Guinea. Los favorecían los *lançados*, portugueses que se habían quedado a vivir en los territorios del interior, ejerciendo de médicos y de consejeros. Usaban la lengua de los nativos, practicaban sus costumbres. Sirvieron de intermediarios entre los guineanos y la gente del exterior. En tanto que la metrópoli vio con buenos ojos la mezcla de sangre entre el colono y el nativo, el fenómeno de esta «africanización» se consideró negativo, por lo que suponía de traición al modelo de cultura occidental y cristiana, que era el que se pretendía imponer. En 1518 se decidió condenarlos a muerte.

El hallazgo de la ruta de las Indias rodeando el cabo de Buena Esperanza y la penetración en África comportaron un rompimiento del equilibrio de la economía en ese momento, que había estado hasta entonces en manos de los árabes. Este hecho favoreció un empobreci-

miento del sur del continente asiático y del próximo oriente, zonas ambas de religión musulmana. A fines del siglo XV, en 1489, se produjo la primera misión de Estado de un portugués en la región del África oriental: de regreso de Calicut, Pêro de Covilhã pasó por Ormuz y descendió por la costa africana oriental hasta Sofala (situada en la actual Mozambique).

Como el norte de África dejó de interesar comercialmente al dominarse los archipiélagos atlánticos, a fines del siglo XV y principios del XVI interesaron más, por una parte, Brasil; por otra, la India. Y, en relación con África, la zona interior. Se había creado ya la diócesis de Cabo Verde y los franciscanos y dominicos habían constituido la *Societas Fratrum Peregrinantium propter Christum in toto Orbe*.

A diferencia de lo establecido por Ptolomeo en su *Geografía*, conocida en Europa desde 1410, la cartografía de los pueblos marítimos del Mediterráneo divulgaba la existencia de dos océanos: el Atlántico y el Índico. Desde 1375 Oriente era reconocible en los mapas de los cosmógrafos mallorquines.

Desde los primeros siglos de la era cristiana, la tradición geográfica establecida por Pomponio Mela, Solino y san Isidoro daba el nombre de Etiopía a una amplia región que se extendía desde el Atlántico hacia el este. Los límites septentrionales eran los de Mauritania, Nubia y Egipto. Los territorios se confundían a veces con los de la India; otras, la abarcaban.

Los «abisinios» o cristianos etíopes eran conocidos: los franciscanos llegaron a Etiopía en el siglo XIV. Hubo etíopes que visitaron Venecia y Florencia a principios del siglo XV. Se encontraron vestigios del cristianismo en Mozambique, Mombasa, Malinde (Kenia), Quiloa y Calcuta. Había comunidades bizantinas, jacobitas y nestorianas. Gentes de estas zonas habían acudido a concilios celebrados en Italia en el periodo 1439-1443. En 1440 llegó a Florencia el veneciano Nicolau de Conti, que venía de un viaje de 25 años por la India, el golfo de Bengala, Sumatra y las Molucas. El relato de de Conti fue publicado en latín en 1492 y en portugués en 1502. Cuando hablaba de las Indias se refería a zonas de Asia y a los ríos Indo y Ganges. Era más preciso, como vemos, de lo que lo fueron los sacerdotes, monjes y peregrinos de Etiopía que iban a Europa.

En 1442 el infante Henrique encargó a Antão Gonçalves que consiguiera información, en Mauritania y en Río de Oro, acerca de las In-

dias del Preste Juan; de hecho, se refería a Etiopía. El Negus de Abisinia era cristiano, y su reino lo era desde el siglo IV. Se deseaba obtener alianzas con él para atacar al sultán de Egipto y poder aniquilar el poderío musulmán del Índico. El Preste João de las Indias era un príncipe portentoso, rey de la zona cristiana, descendiente de los Reyes Magos. Se creía que habitaba en el Alto Nilo. A comienzos del siglo XV unos misioneros portugueses llegaron a la corte del emperador de Abisinia en busca del Preste Juan. En el periodo 1450-1451 el rey etíope mandó una embajada al rey de Aragón; desde allí un emisario se trasladó a Portugal.

El desarrollo de una conocida expedición es éste: Afonso de Paiva, indígena de las Canarias, que hablaba español, y Pêro de Covilhã salieron el 7 de mayo de 1487. Paiva fue hacia Somalia y Etiopía; Covilhã a la costa de Malabar. Dos enviados auxiliares, Abrãao de Beja y José de Lamego, judíos conocedores del árabe, llegaron al Cairo y obtuvieron noticias. Parece que Paiva murió. En 1515 Covilhã vivía aún bajo el poder del Negus de Abisinia. Allí lo encontró el padre Francisco Alvares, capellán del rey, autor de la *Verdadera Informaçao das terras do Preste João*.

Desde 1505 los portugueses ampliaron sus descubrimientos en el océano Índico haciéndose con el control de los puertos musulmanes de África (Mombasa, Mozambique). En 1506 João Gomes y João Sanches establecieron contacto con la reina etíope Helena. En 1515 hubo una expedición de Mateus, armenio, y Duarte Galvão. A bordo del barco iba el padre Alvares. En 1520 hubo una nueva expedición.

Al establecer el imperio de Oriente sobre la base del monopolio comercial en el Índico, los portugueses se aprestaban a estancar la fuente principal del poderío musulmán, quebrantando para siempre la fuerza de los turcos, amenaza de la Cristiandad.

Cuando Vasco de Gama regresó de su viaje el 25 de abril de 1499, había costeado el África oriental llevando como piloto al navegante árabe Ibn Madjid; había llegado a la India, donde estableció las bases del imperio portugués en Asia. Su hazaña inspiró *Os Lusíadas* del poeta Camões (1572). El periplo de Vasco de Gama abrió la puerta a los viajes de explotación comercial, y Lisboa, rival de Venecia, se convirtió en la capital, con el dominio sobre la pimienta y las especias.

En 1511 Afonso de Albuquerque llegó a Malaca y se tituló Capitão mõr e governador das Indias e Persia e do reino e senhorio de Ormuz,

e do reino e senhorio de Goa, e do reino e senhorio de Malaca. Goa, conquistada en 1510, sería la capital del Estado de la India. Ormuz fue alcanzado en 1515.

El interés por Java y Maluco estribaba en que allí se daba el clavo y la nuez moscada, que se exportaban a todo el mundo. En su busca salió el 10 de agosto de 1517 Fernão Magalhães, hecho castellano y residente en Sevilla. Marchó con cinco barcos y 237 hombres. El 6 de setiembre de 1522, el mismo año en el que se alcanzaron las Molucas, llegó la expedición a Sanlúcar de Barrameda: con sólo 18 hombres vivos a bordo.

En 1542 llegaron al Japón náufragos portugueses. Por un cambio de dinastía, el catolicismo fue prohibido por edicto imperial. Hasta esta fecha se había cristianizado a 150.000 japoneses.

Se llegó a China en 1607; en esta fecha se comprendió que China y Catay eran la misma cosa.

En 1624 António de Andrade, jesuita, alcanzó las fuentes del Ganges. La expedición de Estevão Cancela y João Cabral (1626-1632) alcanzó el Tíbet. Los mongoles toleraron el establecimiento comercial y el de los misioneros.

Como vimos que ocurrió con el encuentro entre los hablantes de español y los hablantes de lenguas indígenas americanas, el hombre portugués de los siglos XV, XVI y XVII se vio expuesto a una ruptura lingüística, no sólo porque tuvo conocimiento de una multiplicidad de lenguas que le eran desconocidas, sino porque muchas de ellas carecían del soporte de la escritura y estaban limitadas a una fugaz oralidad. En Europa, y en parte del mundo conocido a finales del siglo XV, el latín era, además de lengua de erudición y lengua prestigiosa, lengua supranacional, mediante la cual se entendían gentes de lenguas diferentes. Cuando los portugueses fueron a África, y al Brasil, y cuando, tras doblar el cabo de Buena Esperanza, emprendieron el camino del Lejano Oriente, no les cupo más que aprender la lengua de los nativos de cada lugar, conseguir que los nativos hablaran la suya o, si se trataba sólo de un establecimiento de relaciones comerciales, echar mano de los intérpretes (a menudo, árabes y judíos) o de portugueses que, por anteriores experiencias, hubieran aprendido alguna lengua. Conocemos a un Lião Grimão que sabía persa y turco. Los religiosos, como en la colonización española, aprendieron lenguas o sabían algunas por haber ejercido de misioneros en otras posesiones portuguesas. Entre estos se cuen-

ta el hermano Bento de Góis, natural de San Miguel, que recorrió un camino parecido al de Marco Polo y conocía la lengua persa.

En las obras que relatan viajes hay testimonios sobre las lenguas. Así A. Velho, en el *Roteiro da Vasco de Gama* dice que la gente con la que se encontraron una vez doblado el Cabo de Buena Esperanza, «son... de la secta de Mafameda, y hablan como moros...». F. Lopes de Castanheda, en su *Historia del Descobrimento de India*, relata: «los naturales de la tierra son negros y los extranjeros blancos, todos hablan arabía».

Como era de esperar, junto al interés por describir lenguas exóticas, aumentó el interés por describir la lengua propia, por reconocerle una dignidad igual a la del latín, la misma copiosidad. En 1536 Fernão de Oliveira publica la *Gramatica da Língua Portuguesa*; en 1540 João de Barros publica su *Gramatica da Língua Portuguesa*, cuyo apéndice contiene el *Diálogo em Louvor da Nossa Linguagem*. De principios del siglo XVII datan los primeros vocabularios y gramáticas de la lengua japonesa; en 1595 José de Anchieta escribe el *Arte de Gramatica da Língua mais usada na Costa do Brasil*.

En el texto de João de Barros de 1540 se reconoce que «E agóra, da conquista de Asia tomamos *chatinar* por *mercadéjar*, *beniága* por *mercaderia*, *lascarim* por *homém de guérra*, *çumbaia* por *mesura* e *cortesia*, e outros vocábulos que sam já tam naturáes na boca dos hómens que naquílas partes andáram, como o seu próprio portuguê».

Al margen de la entrada en el portugués de palabras árabes venidas del África del norte, del este o del océano Índico, el portugués adoptó voces del malayo, del chino.

En cuanto al portugués llevado al Brasil, debe considerarse que se trata de un país de una extensión de ocho millones de kilómetros cuadrados. Cuando se descubrió en 1500, se procedió a poblar primero la costa; el interior se colonizó a partir de la fundación de São Paulo. Los colonos hablaron el portugués europeo. La población indígena, africana o mestiza, aprendió el portugués y, a la vez, la lengua general, el tupí, lengua de las regiones costeras. Era un tupí simplificado, cuya gramática describieron y formularon los jesuitas. Se conservaron otras lenguas indígenas, llamadas «línguas travadas». Los «bandeirantes» usaban el tupí en sus expediciones.

Para verificar que Portugal estableció con las comunidades extranjeras a las que llegó una comunicación basada en los mismos sistemas

que emplearon los españoles en América, analizaremos los datos que se contienen en la *Verdadeira Informaçao das terras do Preste João das Indias*, del padre Francisco Álvares.

Una denominación propia del lugar se hace corresponder con un término conocido: «O Preste João se chama 'aceque', que quer dizer 'imperador', e se chama 'negus', que quer dizer 'rei'».

Lo nuevo se compara con lo familiar: «Aves: perdizes, de três feições como as nossas, outras galinhas que chamamos da Guiné, lá se chaman 'zegra'».

Se aprende que a un lugar le corresponde una lengua, y que ésta varía a causa de la distancia en el espacio: «língua da terra», «a língua desta terra não é como a detrás, que aquí se começa a língua do reino de Angote».

Los términos y las construcciones son las mismas que aparecen en las crónicas españolas. Para aludir al hecho de hablar a través de un intérprete, dicen: «prática que por língua tiveram»; el intérprete es el *língua*. Los portugueses llevan su intérprete, el emisario Pêro de Covilha, del que se dice, en alabanza, que «é homem que todas as línguas sabe que se falar podem». Su papel es el de intermediario: «falava a língua entre nós e eles». Covilhã, desde El Cairo, viajó a Cananor, Calicut y Goa; y, de regreso, por Ormuz de nuevo a El Cairo. El conocimiento de la lengua le viene de una convivencia muy prolongada: «e trinta e tantos anos que é nestes reinos». De igual manera el pintor veneciano Nicolau Brancaleão, que «sabia bem a língua da terra», que «estava como farauto destes clérigos», que «há trinta e três anos que é nesta terra». Se habla de intérpretes que han aprendido la lengua en cautividad: «Jorge, língua... que fora tirado de cativo de poder de um mouro de Ormuz».

Cuando los portugueses entran en contacto con comunidades cristianas, el latín les sirve para entenderse: «Este frade andara em Itália e sabia algum tanto de latim».

Los de allí también se familiarizan con la lengua de los recién llegados: «este Jacob tomou tão bem a fala portuguesa que nos entendíamos mui bem ambos»; por esta razón, en el viaje de regreso, y como embajador del Preste Juan, con los portugueses viajará Zagazabo, que «sabia falar a nossa língua e fora ja às nossas terras... não havia mister turgimao (truchimán)».

Hubo que recurrir a la traducción sucesiva a dos lenguas: de «abexim» a árabe; de árabe a portugués. Un fraile guía hablaba, Covilhã traducía, el escribano de la embajada, João Escolar, lo pasaba al papel. Las cartas para el rey portugués se hacían en tres lenguas: abexim, árabe y portugués. Cuando se escribe al Papa de Roma se sigue el mismo proceso.

En un momento determinado se pregunta si hay en Portugal quien lea una carta escrita en árabe. Los portugueses responden que pueden hacerlo los lenguas que están en Portugal. La siguiente pregunta es quién la leerá mientras navegan por el mar. Los portugueses responden que en las naves del rey de Portugal hay árabes y «abexims». Los moros capturan a estos últimos y los llevan a vender a Arabia, Persia, Egipto e India. Así que cuando los portugueses vencen a los árabes, toman a los abexim, y los tratan bien porque son cristianos.

Visto lo anterior, podemos asegurar que el modo de acercarse a los naturales, de dar los primeros pasos para el establecimiento de unos canales de comunicación, de progresar en el conocimiento de las lenguas, fue uno, el mismo en el camino de los portugueses hacia oriente que el de los españoles hacia occidente.

La expansión de los árabes

Las ventajas con las que contaron los portugueses fueron: la existencia de comunidades cristianas, alguno de cuyos miembros podía saber latín, incluso haber visitado Italia; la presencia casi en todas partes de árabes y judíos que conocían las lenguas de las zonas a las que llegaban los portugueses; la práctica ya secular de un comercio que favorecía un cierto conocimiento de las culturas más distantes.

Aunque los españoles aprovecharon la experiencia portuguesa en su modo de enfrentarse al Nuevo Mundo, el desconocimiento de la naturaleza de su población, de su paisaje, de las distancias, la falta de contactos previos, hizo que se partiera de cero. Tuvo que haber muchos intentos fallidos de establecer una comunicación, por no saber cómo hacerlo, por no entender, ni deducir, ni prever nada.

En los primeros años del siglo VII la cuenca del Mediterráneo era cristiana. Constantinopla, cabeza del imperio bizantino, reinaba sobre Asia Menor, una parte del norte de África, Siria, Egipto y Palestina. Me-

sopotamia, tierra entre dos ríos, era cristiana y, a la vez, estaba poblada por judíos.

Ahora bien, a partir de la muerte de Mahoma (632), los cuatro continuadores de su obra (Abu Bakr, Umar, Uthmán y Alí) ensancharon el territorio islámico de modo fulgurante (Siria, Arabia y Mesopotamia) y absorbieron parte del imperio persa; esto hacia el este, porque hacia el oeste conquistaron la Tripolitania, cristiana. Entre el 680 y el 683 Acqba avanzó sobre Marruecos hasta las costas atlánticas. Esto constituyó un trampolín perfecto para que Tariq atravesara el estrecho de Gibraltar en el 711, invadiera España y, posteriormente, las islas del Mediterráneo. Desde ellas no les fue difícil a los árabes entrar en Anatolia, territorio a la sazón griego y cristiano, que representaba una provincia central del imperio bizantino. También desde Sicilia llegaron a ocupar una parte de Italia del Sur, incluso a amenazar a Roma. En cuanto a Europa occidental, Carlos Martel les detuvo en la batalla de Poitiers (732).

El hecho es que a comienzos del siglo IX el califato abbasí (los abbasíes sustituyeron a los omeyas a mediados del siglo VIII) controlaba un vasto imperio, que iba de España al Índico. Esto favorecía que el mundo musulmán, durante unos siglos, desarrollara una civilización muy avanzada con influencia sobre inmensos territorios. La capital, que de Siria se había trasladado a Bagdad, en Irak, representó el paso de un imperio mediterráneo a un imperio más asiático.

En su avance hacia el este, el Islam conquistó e islamizó la India del norte (siglos XI y XII). Se creó un sultanato en Delhi. Del mismo modo se islamizó Sumatra y Java, en Malasia.

La ampliación progresiva de los territorios incorporados al Islam, el creciente número de peregrinos musulmanes a La Meca, así como los movimientos de las Cruzadas, comportaron un movimiento incesante de traslación de occidente a oriente y de oriente a occidente.

Desde el siglo VII hay testimonios de la existencia de comerciantes árabes en Cantón. La inmensa red de intercambios musulmanes se plasmaba en las caravanas que cruzaban el Asia central o surcaban el océano Índico, con puerto de destino en Alejandría: traían a Europa las codiciadas especias, las telas más preciadas, y los diamantes.

La Meca, punto de peregrinación obligado, al menos, una vez en la vida de todo musulmán, justificó muchos desplazamientos. Su papel fue de tal proporción que su nombre, *La Meca*, en las lenguas occiden-

tales adquirió el valor metafórico de lugar de destino de una peregrinación de cualquier tipo.

La expansión del Islam proporcionó la ocasión de recoger una cantidad considerable de información geográfica. La contribución musulmana a la geografía se produjo de diversas formas, como la traducción y asimilación de los saberes clásicos de la antigüedad (fuentes griegas, persas e indias); la conservación y estudio de los textos de Ptolomeo; la descripción y compilación de datos geográficos referentes al conjunto del ámbito islámico, llevadas a cabo por hombres que relataron sus valiosos viajes (Ibn Battuta, Al Birudi, Al-Mansudi, Ibn Haugal); su aportación a las matemáticas, la astronomía, la cartografía.

Se tradujeron textos filosóficos, religiosos, científicos y jurídicos al turco, al persa, al árabe y al hebreo. Los abbasíes tradujeron la mayor parte de los textos griegos. Los traductores responsables eran no musulmanes o recién convertidos. En las ciencias se promovió el conocimiento de los saberes acumulados en los campos de la medicina, la astronomía, la química, la alquimia, la física y las matemáticas.

Ibn Battuta (1304-1374) fue el mayor viajero musulmán de la Edad Media. Dejó Tánger a los 21 años y realizó cuatro peregrinaciones a la Meca. Recorrió los estados musulmanes y ejerció como juez o cadí en lejanas comunidades (Delhi, islas Maldivas, Ceilán). Los sultanes lo mandaron a China, como Venecia hizo con los Polo. Ibn Battuta produjo una recopilación de todos los datos referentes a la vida y costumbres musulmanas extendidas por los lugares más distantes conocidos.

Pensemos que en el Islam, los fieles deben hacer todo lo posible por atraer a otros a su religión. El imperio del profeta se extendió con la fuerza de las armas y sus *mullahs* no organizaban las misiones de modo parecido a las instituciones de los misioneros cristianos. El soldado musulmán luchaba y conquistaba por su religión; en cambio, el misionero cristiano luchaba por incorporar creyentes y por salvar almas para la otra vida.

Cuando el imperio musulmán se había extendido al máximo no preocupó tanto la conservación de las fronteras como el sometimiento de múltiples disensiones internas. Empezaron las revueltas; en occidente, la Reconquista se emprendió en España. A la vez los georgianos y armenios del Cáucaso luchaban por liberarse. A lo largo del siglo XI se liberó Cerdeña y Sicilia; en la Península, Toledo y Coimbra. Las cruzadas, desde el siglo XI, constituyen un medio de contacto permanente

entre «francos» y musulmanes. Se multiplican los viajes de peregrinos y mercaderes, y los de los ejércitos. A lo largo de tres siglos, al tiempo que se lucha, se firman tratados comerciales entre soberanos musulmanes y acaudalados comerciantes europeos.

En África se forma un imperio bereber, que dominará sobre parte de la España musulmana y del norte africano; las tribus bereberes proceden del sur de Marruecos, del Senegal, de Níger.

Simultáneamente, se está fraguando, al este, el poder de los turcos y mogoles. El peligro turco, luego hegemonía turca, devolvió al mundo musulmán el espíritu militante. El Islam pasó a lanzarse a nuevas guerras santas que le reportaron importantes anexiones territoriales. A fines del siglo XI y en el XII Anatolia dejó de ser bizantina y cristiana, y pasó a ser turca y de credo musulmán.

A principios del siglo XIII los mogoles avanzaron bajo las órdenes de su jefe, Gengis Khan. En 1240 su sucesor invadió Georgia y Armenia y, franqueado el Cáucaso, ocupó el norte de Mesopotamia. Cruzó Persia y en 1258 llegó a Bagdad, fecha de la muerte del último califa. Sólo resistieron el empuje de los mogoles los sultanes mamelucos de Egipto.

Los mogoles adoptaron lo turco y se convirtieron al Islam. A finales del siglo XIII y principios del XIV toda la Europa Oriental, del Báltico al Mar Negro, estuvo dominada y constituyó un estado turco de credo musulmán.

Entre mogoles y europeos se trabó una intensa y efectiva actividad diplomática. Hubo en Roma, Francia e Inglaterra emisarios de los mogoles, en su mayor parte cristianos de oriente. Por su lado, visitaron la tierra de Gengis Khan todo tipo de viajeros europeos: diplomáticos, mercaderes y religiosos.

El estado otomano, iniciado en 1299, pasó a denominarse imperio, y los sultanes se consideraron los sucesores legítimos de los emperadores bizantinos. En 1453 el sultán toma Constantinopla, invade Budapest, que controlará a lo largo de un siglo y medio, y se acerca a Viena en dos ocasiones (1526 y 1683); incluso alimenta el sueño de tomar el símbolo de la cristiandad, Roma. El apogeo del imperio lo representa el reinado de Solimán *el Magnífico* (1520-1566), que se apodera de Grecia y de la península de los Balcanes.

Sin embargo, el imperio conocería sus derrotas, como lo había sido para sus antepasados la toma de Ceuta por los portugueses; los progre-

sivos establecimientos portugueses, aragoneses y castellanos en el norte africano que, aunque inicialmente comerciales, iban socavando los fundamentos islámicos; y el fin de la reconquista de España en 1492. Del mismo modo que los musulmanes estaban convencidos de que Dios estaba de su lado, para los portugueses los grandes viajes de descubrimiento se asimilaban a una «guerra santa», lo mismo que la prosecución de la reconquista peninsular y las cruzadas europeas sobre Tierra Santa. Los adversarios de los portugueses en el oriente, tras el paso de Vasco de Gama por el sur de África, eran los soberanos musulmanes de Egipto, Turquía, Irán y el océano Índico. Y las expediciones navales otomanas, en el XVI, fracasaron en dicho océano frente a la superioridad de la armada portuguesa. Sin contar con que el imperio otomano peligraba en otro frente, pues los rusos conquistaron Kazán en 1552 y descendieron por el curso del río Volga hasta Astracán (1556).

El imperio árabe musulmán se extendió alrededor del Mediterráneo. La Península Ibérica cerraba este mar interior. Y, sin embargo, la península arábiga, patria del Islam, carecía de casi todos los materiales necesarios para la construcción de navíos (madera, hierro, tejido). Tampoco disponía de ríos navegables ni de fuentes en las que aprovisionarse de agua. Ni siquiera contaba con puertos abrigados, pues sus costas estaban rodeadas por arrecifes de coral. Las aventuras marítimas de los antiguos árabes en el Mediterráneo habían sido para comerciar o piratear. Su comercio marítimo consistía en transportar una carga vendida; se llevaba o recogía, como un correo, de puerto en puerto, costeando. Su imperio no fue inicialmente marítimo. Cuando los bizantinos se apoderaron de Alejandría en 645, los árabes comprendieron que les era indispensable contar con un fuerte ejército marítimo. De modo que desarrollaron sus habilidades marítimas en el océano Índico. Ibn Madjid redactó una *Guía Náutica* en 1490: en ella se aleccionaba a los marinos para navegar desde Egipto por el Mar Rojo y llegar a la India. Se identificó el movimiento de los vientos monzones y se aprovechó su fuerza.

¿Por qué los árabes que vivían en la costa noroeste del Índico, adelantados en las ciencias útiles a la navegación, no aprovecharon la vía marítima hacia el occidente? Se dieron diversas circunstancias: a Vasco de Gama, en Malabar, le recibieron mercaderes árabes procedentes de Túnez. En la India estaban establecidos ya de modo permanente. La imparable expansión del Islam tuvo lugar a través del Indo hasta el interior de la India, ya antes del siglo VII. En el siglo siguiente, había co-

munidades musulmanas en Cantón y en Corea. En Calicut, Vasco de Gama vio una comunidad musulmana gobernada por su propio cadí.

Vasco de Gama contrató en Malindi (Kenia) al mismo Ibn Madjid como piloto; de modo que los portugueses fueron guiados a Calicut por un árabe. Paradójicamente, con su llegada se inició la derrota de la navegación árabe por el Índico. Con ello queremos decir que los árabes ya conocían la costa oriental de África hasta Dofala, frente a Madagascar, a menos de 1.000 kilómetros del cabo de Buena Esperanza, mucho antes de que Henrique *el Navegante* comenzara a explorar su costa occidental. Ibn Madjid conocía la teoría del geógrafo Al-Buruni sobre la confluencia de los océanos Atlántico e Índico, que rectificaba la teoría de Ptolomeo de que el Índico era un mar cerrado. Con todo, el canal de Mozambique, entre la costa mozambiqueña y la isla de Madagascar, tenía carácter de mar peligroso para los árabes, debido al peso de las leyendas existentes, como lo tuvo para los portugueses el cabo Bojador.

Hecho este repaso al avance del Islam y a su asimilación de pueblos, meditemos acerca de si esa expansión se correspondió con una comunicación entre diferentes sistemas lingüísticos, y en cómo tuvieron lugar los intercambios comunicativos.

Al principio, los árabes no hablaban más que el árabe, lengua que, floreciente en los territorios conquistados por el Islam, reemplazó al latín, al griego, al copto, al sirio y al persa, si bien este último siguió desarrollándose, enriqueciendo su vocabulario con voces árabes y adoptando los caracteres árabes de escritura. Fue una lengua cultural del Islam, propia de Asia Central, India, Turquía e Irán. Cuando los turcos llegaron a Oriente Medio procedentes del Asia Central, en el Islam se configuró una tercera lengua: un nuevo turco, escrito con caracteres árabes y con un vocabulario en el que entraron los préstamos del árabe.

La estructuración lingüística de los miembros del imperio era la siguiente: el árabe, lengua de las escrituras sagradas, era indispensable para la formación y la práctica religiosas de los árabes. El persa culto conocía el árabe y el persa: y el turco culto conoció, además de su lengua, el árabe y el persa. Esta situación no es comparable a la que se vivió en Europa con la expansión del imperio romano, ni a la que conocía Europa en los mismos siglos, cuando a cada país le correspondía una lengua.

Por lo que respecta al conocimiento de las lenguas de Europa, hay que distinguir entre la situación producida en un intercambio comercial

sencillo y la debida a una embajada. En el primer caso, aparte del «comercio silencioso» y del intercambio gestual, se llegó a contar con intermediarios lingüísticos. Un registro otomano de impuestos procedente de Trípoli menciona una tasa de intérprete (pensemos que la voz árabe *tardjumán* ha dado la española *truchimán/trujumán*). Muchos de estos intérpretes, lo mismo que los traductores, eran europeos instalados en tierras musulmanas y que habían adquirido conocimiento de la lengua hablada. Hay que contar con el peso de los renegados, cristianos occidentales establecidos en un país musulmán; cristianos o judíos ya convertidos al Islam. Era mucho más frecuente este caso que el de traductor o intérprete de origen árabe. En África del norte se tenía conocimientos rudimentarios del español, del francés y del italiano, por razones utilitarias. Los marinos, por su parte, utilizaban la jerga mediterránea llamada «lingua franca». Su léxico era mezcla de voces catalanas, mallorquinas, genovesas, sicilianas, venecianas, griegas y turcas. Esta «lingua franca» fue motivo de una tesis doctoral en la Universidad de Illinois en 1958.

Desde luego, cuando se produjeron las primeras embajadas europeas la comunicación tuvo que ser dificultosa. Se sabe que en el año 906 un embajador italiano se presentó en Bagdad con una carta redactada en lengua latina. El eunuco Bishr tenía con él un franco que sabía leer esa escritura. Fue él quien tradujo la carta al griego. Luego se hizo llamar a Ishaq ibn Hanayn, un gran traductor científico, que pasó lo traducido del griego al árabe. Así se producirían muchos de los contactos diplomáticos. De ahí que fueran necesarias intervenciones de occidentales conocedores de lenguas. Uno de los primeros intérpretes otomanos fue un húngaro convertido al Islam, llamado Murad; lo habían capturado a los 17 años, en 1526. Sus conocimientos le permitieron traducir, años más tarde (1559-1560) el *De senectute* de Cicerón. Así hubo polacos, austríacos, húngaros y griegos que jugaron un papel fundamental en el trato de los asuntos relacionados con el extranjero, es decir, tanto en transacciones económicas como en pactos políticos.

El análisis de la obra *Viaje de Turquía* (1558), atribuida a Cristóbal de Villalón, en su primera edición de 1905, que para Marcel Bataillon había sido compuesta por el doctor Laguna, y que ha sido también atribuida a Juan de Ulloa Pereira, muestra muchos datos de interés sobre la vida de los cautivos de Constantinopla, capital del imperio otomano. Se dice cuántos años llevan cautivas las personas, se habla de la con-

dición de esas personas: un espía griego que lleva a los cristianos hasta el límite del imperio; mujeres moriscas «que de Aragón y Valençia se huyen cada dia con sus maridos y haziendas de miedo de la Inquisición»; un barbero portugués; griegos y armenios ya instalados de pleno en una nueva vida; un médico judío catalán; gitanos y húngaros. Toda esa gente habla turco. Hay una gran mezcolanza idiomática: «se hablan las lenguas de la Iglesia Romana, como italiano, alemán y úngaro, y español, tan común como acá». El narrador, Pedro de Urdemalas, en calidad de médico, visita a una señora a la que acompañan unas damas de las que «unas me hablaban turquesco, otras griego, otras italiano y aun algunas fino español».

El narrador cuenta sus hazañas a otros dos peregrinos camino de Santiago de Compostela. Llama poderosamente la atención el deseo de precisión que manifiestan los tres amigos en diferentes ocasiones. En primer lugar, al hablar de las idas y venidas de uno de ellos, pregunta otro: «Pues ¿cómo os entendían vuestro lenguaje?», a lo que responde el preguntado: «Hablaba yo griego y otras lenguas». En otro momento, Pedro de Urdemalas recuerda una discusión entre él y los médicos judíos del Bajá acerca de las propiedades curativas de unas plantas. También le preguntan en qué lengua hablaba y responde: «En turquesco, que nunca Dios me faltaba».

El prurito de precisar en qué lengua se mantenían los diálogos es paralelo al detalle con el que el lector va recibiendo información acerca del aprendizaje lingüístico del protagonista. Ha podido abandonar las galeras porque los turcos han advertido sus condiciones para curar enfermedades. Cuando lleva seis meses de médico de esclavos su situación ha mejorado porque «tenía yo ya algunas letras y experiencia, que podía hablar con quien quiera». En una ocasión se le llama para que pruebe a curar a la sultana hija de Solimán; Pedro actúa «sin esperar a que el intérprete hablase, que ya yo barbullaba un poco la lengua». A menudo Pedro atribuye a intervención divina su facilidad para expresarse en turco, como si por su bautismo adquiriera el don de lenguas. Y confiesa que le valió de mucho: «deprendí muy bien la lengua turquesca y italiana, por las quales supe muchas cosas que antes ignoraba, y vine por ellas a ser el christiano más pribado que después que hay infieles jamás entre ellos hubo». La consecuencia fue que fue intérprete de importantes negocios (habíamos dicho antes que tales car-

gos los desempeñaban cristianos de occidente; aquí lo vemos probado, aunque sea a través de un texto de ficción literaria).

A pesar de que se le trata bien, Pedro se escapa y lo hace con un turco casado con una griega de Rodas. En Grecia, éste confunde la voz de saludo *Metania* con *Asthenia*, y Pedro le reprocha: «¿Pues una sola palabra que nos ha de salvar o condenar, no sois para deprender?».

Son numerosas las referencias a la institución del intérprete. Cuando los médicos del Bajá llaman a Pedro, el enfermo «comenzó a contar su enfermedad por uno de los intérpretes». Los curiosos interlocutores que escuchan las aventuras de Pedro no dudan en preguntarle: «¿Vuestro patrón os dio intérprete o era menester buscarle cada vez?». La respuesta es que vale de intérprete uno de los que lo guardan. Que el intérprete estaba presente en situaciones importantes o comprometidas lo demuestra el hecho de que en el *Viaje de Turquía* aparece como mediador en la escena en la que el bajá intenta que Pedro reniegue de su fe. El intermediario deja de ser necesario cuando Pedro es capaz de hablar en turco: «Yo, de puro agudo, pensando saber la lengua, no quise esperar a que el intérprete hablase por mí».

La dificultad del aprendizaje lingüístico, la multiplicidad de lenguas habladas en Constantinopla, la situación de los extranjeros que permanecen cautivos durante años o bien se asientan en territorio otomano, constituyen magníficos pretextos que el anónimo autor del *Viaje* aprovecha para crear situaciones de comicidad. El mejor ejemplo nos parece éste: un sultán dijo que no tenía «truhanes» que lo divirtieran pues él se reía más ante cualquier moro o cristiano que estuviera empezando a hablar turco. Interesa ahora el comentario que añade el propio Pedro: «tuvo grande raçón, porque çiertamente, como la lengua es algo oscura y tiene palabras que se paresçen unas a otras, no hay vizcaíno en Castilla más graçioso que uno que allá quiere hablar la lengua».

Hemos aportado estos datos porque el atrayente relato de las peripecias de Pedro de Urdemalas como cautivo de los turcos revela mucho de lo que tuvo que comportar ser extranjero en tierras extrañas, y necesitar entender y querer ser entendido. Tanto si la narración responde a una experiencia real del autor, como si es una mezcla de imaginación y de datos tomados de fuentes antiguas que tratan de las costumbres de los turcos, el hecho es que permite esbozar situaciones que fueron reales en la cuenca del Mediterráneo.

Antes decíamos que los árabes no tuvieron tendencia a aprender otras lenguas, sino que fueron más bien los habitantes de zonas que quedaron bajo su poder los que acumularon al conocimiento de la lengua materna el conocimiento de la lengua de los conquistadores. De hecho, este comportamiento es el universalmente esperable y es, en efecto, el que manifestaron en América los españoles, dejando aparte a los misioneros que, en su anhelo de cristianización, optaron por el camino más rápido: acercarse a los naturales en sus lenguas.

Proponemos ejemplos de conductas diferentes en el marco de las relaciones producidas en el imperio árabe.

En primer lugar, una breve referencia a un párrafo de *El regalo de los espíritus*, de Abu Hamid Al-Garnati (siglo XII), en el que se narra la historia de unos soldados que, al llegar a una ciudad, advirtieron que los habitantes hablaban «un idioma incomprensible, semejante al lenguaje de los pájaros», pero cuyo rey los saludó en árabe, «lo que nos produjo una inmensa alegría». Preguntó a los soldados quiénes eran. Respondieron que árabes y miembros de un ejército. A su vez, le preguntaron al rey quién era, y él les dijo que un pueblo descendiente de Jafet, uno de los hijos de Noé. Los recién llegados se extrañaban de que fuera él el único en hablar el árabe. Y contestó: «No hay lengua a la que yo haya podido acceder, que no me haya esforzado en aprender y dominar, como si se tratara del bien más preciado (...). El conocimiento de las lenguas enriquece al ser humano, porque cada lengua es un ser vivo».

En segundo lugar, arrojan mucha luz los datos procedentes de un estudio sobre el papel y la naturaleza de los traductores de árabe de la Inquisición valenciana desde 1565 hasta 1609.

Parece que hubo unos intérpretes para las vistas orales, que traducían las declaraciones de los testigos o mediaban entre el interrogador y el acusado. Es decir, exactamente el mismo papel que tenían los traductores oficiales de las audiencias coloniales. Es probable que desempeñaran tales tareas funcionarios que en la Inquisición ya tenían otro trabajo asignado, y que se aprovechara su conocimiento del árabe.

Por lo que respecta a los traductores de textos escritos, a los que se les mostraban cartas, documentos y libros para que informaran de su contenido, los datos muestran que lo hacían los mismos moriscos presos en las cárceles del Santo Oficio. Por cruel que parezca, se le pedía al que deseaba salvaguardar su identidad real que utilizara los conocimientos que tenía precisamente en virtud de esa condición por la que

se le castigaba. Esa ha de ser la razón de que no siempre demostraran esa habilidad «innata». Jaime Paxarico, morisco y labrador, en 1602 estaba ante un libro abierto que debía descifrar y lo que ocurrió fue que:

> haviendo visto el principio del dicho libro y haviendo mirado y leydo muy de espacio dixo que en unas letras questán dentro de un quadro pintado de verde y colorado y mebro dize libro del Alcorán y en lo demás dize que no sabe leer sino algunas palabras sueltas que no hazen razón ni sentido porque dize que sabe poco leer y esta letra es menuda y él no la entiende.

Primera colonización de las islas Canarias

Del mismo modo que los españoles, para establecer formas de comunicación con los nativos americanos, pudieron aprovechar las directrices marcadas por los portugueses en sus avances por África y hacia Oriente, y del mismo modo que los portugueses supieron seguir las huellas de los árabes, copiaron modos de actuar que ya se habían dado en las primeras llegadas por mar al archipiélago canario. Creemos que al lector le será de utilidad conocer con algún detalle esa sucesión de pueblos que arriban a las tierras feraces, a las islas Afortunadas.

San Isidoro de Sevilla, en el Libro XIV de sus *Etimologías* (primera mitad del siglo VII) dedica el apartado seis a las islas conocidas y alude a las islas Afortunadas, «situadas en el Océano, enfrente y a la izquierda de Mauritania, cercanas al Occidente de la misma, y separadas ambas por el mar». Las describe como feraces y felices. La referencia, quizá reproducción de los textos clásicos de Ptolomeo y Plinio, apenas difiere de la que da Al-Bakri en el siglo XI. Se trata de visiones magnificadas de una realidad conocida. ¿Cuándo se conoció?

Los historiadores y geógrafos árabes aluden a una expedición en el siglo X, la de Ben Farroukh. Abandonando las costas lusitanas desde las que vigilaban a los normandos, llegaría a Gando, en Gran Canaria. Sharif-El-Idrisi, en el siglo XII, autor de *El deseo de peregrinar la tierra* (1170), narra un viaje de ocho árabes magrebíes. Acaeció que fueron apresados y, según se narra:

> Tuvieron los reclusos tres días dentro de una casa, y al día quarto vino a ellos un isleño, que después de algunos cumplimientos, les pre-

> guntó en lengua arábiga quál era su condición, de qué país venían, y qué buscaban. Luego que le refirieron sus aventuras, les declaró que él era el intérprete del Rey. Si ese rey necesitaba intérprete oficial en árabe es que se relacionaba con otros pueblos.

Los árabes de la Península tenían que tener conocimiento de las Canarias entre otras razones porque se leía el *Almagesto* de Ptolomeo, obra en la que se las cita. Queda fuera de duda que los árabes fueron y regresaron de Canarias a lo largo de la Edad Media. Los altos picos de las islas, con tiempo despejado, alcanzan a verse desde la costa africana. Y los árabes desarrollaban una intensa actividad marítima. En la época en la que todavía no se manejaba la brújula, los medios técnicos (remos, velas latinas) les permitían remontar la corriente que discurre de norte a sur a lo largo de la costa de África. Ibn Jaldun relata que en 1370 unos «francos» pasaron por las islas y, tras luchar con los habitantes, capturaron a algunos y los vendieron en África... Esos cautivos, luego que aprendieron el árabe, dieron allí noticias de su suerte y de sus islas. Si tenemos en cuenta que los normandos llegaron al cabo de Sierra Leona en 1365 y establecieron factorías y asientos en las costas guineanas, deduciremos que no podían dejar de conocer las Canarias; no sólo eso, sino desembarcar en ellas y tratar con los indígenas.

Durante parte de la Edad Media el océano Atlántico quedaba cerrado a la navegación apenas rebasados los límites de Marruecos. Para todos los que viajaban por el Mediterráneo occidental, fueran cristianos o musulmanes, existía el riesgo de ser presa de corsarios. Y la navegación era constante debido al comercio establecido. De Mallorca a Bervería, en 1284, había salida casi diaria. Por el pacto de Monteagudo (1291) entre Sancho IV de Castilla y Jaume II de Mallorca, la zona al este de Marruecos se reservaba a Mallorca y la zona al oeste a Castilla. Tras sucesivos «descubrimientos», en las Canarias vivirían una presencia casi constante de corsarios europeos y africanos. Con toda seguridad, hasta llegar a la conquista española durante el reinado de los Reyes Católicos, las islas Canarias fueron visitadas por portugueses, castellanos, aragoneses, mallorquines, normandos, genoveses y árabes. Los respectivos soberanos se creerían con derecho a considerar suyas esas islas.

La reconquista de Sevilla por Fernando III (1248) supuso la posibilidad de un paso más seguro del Mediterráneo al Atlántico. En Sevilla se congregaban mercaderes de Borgoña, ingleses, franceses, flamencos,

genoveses... Con todo, Gibraltar no se reconquistó hasta mucho más tarde (1462), y a lo largo del siglo XVI la costa entre Málaga y Almería se ganó el nombre de «costa de los piratas».

Los segundos visitantes que acogió Canarias fueron los genoveses. Según datos fidedignos, tomados de la crónica del Padre Agustín Justiniani en los *Anales* de Génova, en mayo de 1291 zarparon de Génova dos galeras, una al mando de Teodosio Doria, la otra al mando de los hermanos Guido y Hugo Vivaldi. Con las tripulaciones viajaban dos franciscanos. La meta propuesta era dirigirse *ad partes Indiae per mare oceanum*, con la intención de superar el Cabo Bojador. Se sabe que hicieron escala en Mallorca, que repasaron el paso del estrecho, que se internaron en el Atlántico Sur ... y en este punto se detienen las noticias. Más tarde, en Mogadiscio (Somalia), el hijo de Vivaldi supo que allí había naufragado una nave cuyos ocupantes habían sido trasladados al imperio abisinio o a Etiopía. ¿No se toparían estas dos naves con las islas Canarias?

La otra información de incursión genovesa es la de la expedición de Lancellotto Malocello, que fundó una colonia en la isla que quizá le debe el nombre, y permaneció allí dos años. Tal información se fundamenta en que en el portulano mallorquín de Angelino Dulcert (1339), se identifican las dos islas, la de *Lanzarotus Marocelus* y la de *Forte Ventura*, y campea el escudo de armas genovés.

Tiempo después, en 1341, el florentino Corbizzi y el genovés Reccho partieron de Lisboa en dos naves hacia el sur y regresaron a ella, en una empresa costeada por el rey de Portugal, Afonso IV. Ya dijimos antes que entre los expedicionarios habría portugueses. Es de presumir que pasaron por las islas Canarias.

Entre tanto, en el oriente peninsular, Jaume I, que conquistó Baleares entre 1229 y 1235, llevaba a cabo la completa reconquista del levante peninsular. A su muerte dejó Aragón a su hijo Pere (Pere III, 1276-1286), y Mallorca a su hijo Jaume (Jaume II, 1276-1311). Su hija Violante casó con Alfonso X de Castilla, el *rey Sabio*. El Reino de Mallorca fue independiente, pues, de la corona catalano-aragonesa desde 1276 hasta 1343, cuando a Jaume III le sucedió en el gobierno de Mallorca Pere IV *el Ceremonioso*. Éste es el marco en el que se desenvuelve la relación de Mallorca con Canarias que exponemos a continuación.

El papa Inocencio IV (1243-1254) había reconocido y establecido la condición humana de los infieles; en consecuencia, éstos podían tener propiedades y ejercer relaciones de dominio. El papado tenía un señorío universal reconocido y su jurisdicción, poder y derechos se extendían a las tierras remotas habitadas por infieles. Era dueño de trasladar el dominio político de esas tierras a príncipes, que quedaban obligados a predicar la fe de Cristo. A fines del siglo XIII los mallorquines eran vistos con buenos ojos por el papado, por su condición de *güelfos*. Esto les permitía mayor libertad para comerciar con los estados del norte de África. Desde principios del siglo XIV el litoral de Berbería atraía a los catalanes y, sobre todo, a los mallorquines. ¿Por qué no seguir hacia el sur por las costas del Atlántico? Concebido por primera vez por los genoveses, a quienes Cataluña disputaba la hegemonía del comercio marítimo, esta pensamiento ganó fuerza en el primer tercio del siglo XIV.

De Palma de Mallorca salieron dos expediciones en abril de 1342. Se conoce el nombre de las embarcaciones y el de los tripulantes, Desvalers y Domenec Gual. Nos han llegado cláusulas que revelan que el proyecto respondía a un plan de descubrimiento y de conquista, y también de cristianización. Llull (1235-1316) elaboró la doctrina de la posibilidad de conversión de los musulmanes por vía filosófica y reclamó la multiplicación de escuelas de lenguas orientales a través de la Cristiandad. El propio Llull redactó opúsculos en catalán y en árabe en los años 1314 y 1315. Entre 1230 y 1250 los predicadores prepararon un programa de estudio de la lengua y la mentalidad de los pueblos del Islam. Miguel de Benassar, musulmán convertido, hijo de un jefe árabe de las Baleares vencido en 1230, hizo nacer este proyecto en Mallorca. Nada de extraño tiene que las Canarias estuvieran también en su punto de mira.

Por bula de 11 de diciembre de 1344 el papa Clemente VI, desde Aviñón, invita a todos los monarcas cristianos de occidente a tomar parte en una cruzada evangelizadora de las Canarias. Tanto Alfonso XI de Castilla (rey hasta 1350) como Afonso IV de Portugal lo creían negativo para sus reinos. De esas expediciones de 1342 regresaron a Mallorca con 12 esclavos canarios que se quedaron allí. Nueve años después, y ya libertos, cristianizados y conocedores de la lengua, habían de jugar un papel decisivo en la expedición de 1351. Mientras, el 10 de agosto de 1346, otro mallorquín, Jaume Ferrer, salía de Mallorca en dirección

a Río de Oro y, dada su situación respecto de las Canarias, puede suponerse que desembarcó allí.

En 1344 Clemente VI, francés, a través de la bula *Tuae devotionis sinceritas*, erige el archipiélago canario en el principado de fortuna y otorga su soberanía al almirante de Francia Luis de la Cerda, conde de Talmont, de la casa real de Castilla. Luis de la Cerda era bisnieto de Alfonso X de Castilla. Su línea en el trono había quedado truncada por Sancho de Castilla. El principado de fortuna se constituye *in feudum perpetuum* de la santa sede y bajo la autoridad superior y feudal del sumo pontífice. El príncipe poseería corona de oro y podría transmitir sus derechos a sus descendientes. En contrapartida, carecería del derecho de acuñar moneda y, sobre todo, no podría aliarse con otros príncipes en contra de la santa sede.

En la misma bula exhortaba a los monarcas a que dieran licencia para extraer de sus reinos los navíos, soldados y armas precisos para las campañas de evangelización de Canarias. En tanto que el monarca portugués impugnaba la concesión hecha por el papa, Pere IV de Aragón, ya de nuevo rey de Mallorca, ayudó a preparar la expedición de Luis de la Cerda que, como él, residía en el Monasterio de Poblet. Los genoveses se opusieron a esta expedición. Los mallorquines, al contrario, se ofrecieron a Pedro IV, a cambio de un pago, para aportar esclavos canarios que pudieran servir de intermediarios con los indígenas de las Canarias. Al año siguiente salieron de Cádiz tres carabelas, que quizá retrocedieron a causa del mal tiempo. Luis de la Cerda, que murió en 1346, no llegó a pisar tierra canaria... El principado nunca llegó a hacerse efectivo como tal. Sin embargo, la labor evangelizadora puesta en marcha en 1342 no se detuvo hasta 30 años después, cuando accedió al trono Joan I de Aragón, en 1387.

En 1351 Jaume Segarra, Joan Doria y Guillem Fuster, mallorquines, obtuvieron una bula de Clemente VI por la que se les concedía indulgencia plenaria y una gracia especial para que fueran a Canarias con 30 personas. Se trataba, en consecuencia, de un apoyo efectivo a los mallorquines. Los 12 esclavos canarios, redimidos, cristianos y conocedores de la lengua llegados en 1342, esta vez sí, serían una útil herramienta para establecer contacto pacífico con los nativos.

Nos hallamos ante el planteamiento con fines misionales de la ocupación pacífica de las Canarias, constituyéndolas en feudo del rey de

Aragón. Desembarcaron en el puerto de Gando, entre Telde y Argüimes, en Gran Canaria.

El mismo papa Clemente VI, en 1351, por la bula *Coelestis rex regnum* erige las islas afortunadas en diócesis, y designa primer obispo de la sede atlántica a fray Bernardo, carmelita, a la sazón residente en Aviñón, que se desplazó a Mallorca. La catedral se levanta en Telde y consta que cuatro obispos residieron en Palma de Mallorca.

Ya bajo el cetro de Aragón-Cataluña, la misión cristiana en Canarias prosperó, con tres misiones sucesivas de religiosos: la de 1352, la de 1370, y la de monjes eremitas mallorquines de 1386. El resultado fue la sumisión pacífica de la población, que reconoció la labor educativa de los religiosos en una armoniosa convivencia.

El obispado de la Fortuna conoció cinco o seis prelados, cuatro de ellos residentes en Baleares. Bajo el papado de Benedicto XIII se da a los prelados plena jurisdicción sobre las islas. El fin del obispado vino con su traslado, por Jean de Bethencourt, a Rubicón, al sur de Lanzarote. La causa del traslado fue, posiblemente, el saqueo que sufrió Telde en 1393.

La realidad es que los movimientos de cristianización, que exigían abnegación y esfuerzo, y reportaban nulo beneficio material, fueron contemporáneos de las continuas expediciones de saqueo que las islas sufrieron y que, a lo largo de varios siglos, significó esclavos canarios en los mercados de Lisboa, Sevilla, Valencia, Barcelona, Palma y Génova. Para los europeos de los últimos siglos de la Edad Media, los infieles canarios y africanos carecían de personalidad jurídica. No se tenía noción de cometer atropello, ni privación de derechos: las expediciones de saqueo se repitieron porque resultaban rentables. Por su parte, el Papa, en 1431, condenó a los que saqueaban a los naturales, a los convertidos y a los no convertidos. La postura de prohibir la esclavitud canaria, en concreto, se basaba en una realidad: unos ya no eran infieles; el resto iba a dejar de serlo, pues la conquista militar se había puesto en marcha en 1402.

La realidad fue que en las sucesivas peleas con los nativos se hicieron cautivos que se vendían en Marruecos y en España. Se sabe que los varones interesaban menos y que solía ahorcárseles. Se vendían bien, en cambio, las mujeres y los niños canarios. A fines del siglo XV, culminada ya la conquista española, todavía se hallaba en las Baleares una cantidad considerable de cautivos canarios. No sólo los llevados allí por

mallorquines, sino también los aportados por castellanos y portugueses, quizá a través de Valencia, que era un foco esclavista muy importante. Tras la llegada de los españoles al Nuevo Mundo, Canarias pasó a importar y exportar moriscos, negros, mulatos e indios (la llegada del primero de los cuales se documenta en 1506). Piénsese que en estos siglos medievales, las Baleares eran un hervidero de pueblos en contacto y las zonas de situación geográfica estratégica atraían a personas de todas las procedencias. ¿No extraña hoy en día saber que en Mallorca había tártaros, búlgaros, circasianos, turcos, rusos, amén de genoveses, sardos y sicilianos?

Conviene no perder de vista que Constantinopla fue tomada por los turcos en 1453. ¡Qué tumulto de lenguas no hubo de producirse, qué «sopa babélica» —en palabras de Octavio Paz—! Por otra parte, los contactos prolongados, como los cautiverios, como la esclavitud, los asientos comerciales, las embajadas, las expediciones, los matrimonios en el Mediterráneo una «lingua franca» de la que habla Cervantes, cuyo componente léxico era mezcla de voces catalanas, mallorquinas, genovesas, sicilianas, venecianas, griegas, turcas. Así mismo pueden sorprender los testimonios de la diversidad de las hablas canarias de entonces. Ya Andrés Bernáldez, en sus *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, reconocía que cada isla tenía su lengua y lo atribuía, con acierto filológico, a la falta de comunicación existente, pues no se navegaba de una isla a otra.

Los mercaderes barceloneses Beltrán de Marmando y Pedro de Estrada fueron los beneficiarios de la bula de 1369 del papa Urbano V, dirigida a los obispos de Barcelona y Tortosa, en la que se les instaba a facilitar la tarea de los citados comerciantes, deseosos de enviar misioneros a Canarias. La bula establecía que se enviaran 10 clérigos seculares y 20 frailes de las órdenes mendicantes. El texto especifica *ad ydioma habitatorum dictarum insularum per se vel per interpretes quos secum ducent*, es decir, que se los evangelizara en su lengua o mediante intérprete. Para lo segundo servirían esclavos libertos ya cristianizados. Para lo primero, los frailes y curas, que se pusieron a estudiar el idioma canario. El proceso es idéntico al que se llevará a cabo en el Nuevo Mundo 130 años después: los religiosos se aprestan a adoctrinar a los naturales en sus lenguas, al tiempo que se sirven de los indios adiestrados en el español. En este momento, 1369-1370, se reemprenden las actividades evangelizadoras, esta vez con misioneros catalanes. Consta

que en 1370 una nave aragonesa buscó refugio en las Canarias, donde fue bien acogida. En 1391 regresó a Barcelona una nave que había viajado a Canarias y Guinea: traía niños de Fuerteventura, de dos o tres años.

En las islas, en la actualidad, sobreviven numerosos apellidos como Alemany, Baudet, Beltrán, Bellvís, Bonet, Borges, Bosch, Codina ... Los viajes y asentamiento de los mallorquines, primero, y luego los de los catalanes procedentes de Barcelona, constituyen una sólida justificación de la presencia de tales nombres en el habla canaria.

También Castilla empezó pronto a interesarse por las Canarias. Durante el reinado de Juan I, hijo de Enrique II, el primer Trastamara (1379-1390), las islas Canarias se hicieron famosas en la Cristiandad. Hasta tal punto que Juan I armó unos navíos y puso a su frente a un vizcaíno avezado. Un temporal hizo que una nave llegara a Lanzarote (1377). Se sabe que los isleños recibieron a los navegantes y les ofrecieron de lo que tenían: carne, leche y queso. Años después, en 1386, otra nave, también debido a una tormenta, alcanzó la costa de La Gomera. Un año antes, en 1385, se juntaron en Cádiz vecinos de Sevilla y vizcaínos; preparaban una entrada en Berbería. Desembarcaron en Lanzarote, prendieron al señor principal, Guananeme, y a su mujer, y a 170 hombres. Con todos ellos a bordo levaron anclas. Por lo visto, la fama de los pingües beneficios que producían estos saqueos corría de boca en boca.

Por lo que respecta a la llegada de los normandos, recordemos que en 1368 habían ayudado a Enrique II de Castilla, el bastardo de la casa de Trastamara, contra su hermano legal, Pedro, que murió en Montiel.

Jean de Bethencourt y Gadifer de la Salle conquistaron, entre 1402 y 1404, las islas de Lanzarote, Fuerteventura y Hierro. A Bethencourt le acompañaban dos capellanes; ellos fueron los que iniciaron el apostolado. La crónica de esta conquista, *Le Canarien*, editada por primera vez en 1630, constituye valiosa fuente de información para ésta y otras exploraciones del siglo anterior. Parece que el texto se escribió inicialmente en Canarias y se amplió en Francia. La empresa de Bethencourt tenía unos objetivos comerciales: en Normandía necesitaban a todo trance la orchilla, planta de la que se obtenía un tono violeta. También había un deseo de colonización y conversión. En *Le Canarien* se hace referencia a canarios que actuaban de intérpretes; no sabemos en qué hablaban con los franceses. Parece que en Lanzarote no era general el

uso de un canario antiguo, ni el del francés de los recién llegados. De este modo, el idioma dominante, ¿era el canario, el español, el mallorquín?

Como se ha visto en las páginas dedicadas a los avances portugueses, esta nación ambicionaba la posesión de las Canarias. El rey Don Duarte pedía bula al Papa por la que Portugal obtuviera la concesión de Canarias. Las razones aducidas eran: la primera, que las islas estaban mucho más cerca de Portugal que de España. La segunda, que no había en ellas príncipes cristianos. Tras épocas de deliberaciones y cambios, los Reyes Católicos consiguieron en 1477 el reconocimiento de su derecho a actuar sobre las islas de Gran Canaria, Tenerife y La Palma. Dos años después, el litigio ya secular entre las dos naciones hispanas quedaba legalmente zanjado con la firma, el 4 de septiembre de 1479, del Tratado de las Alcóvaças, en virtud del cual los españoles reconocían la soberanía portuguesa sobre Madeira, Azores, Cabo Verde y Guinea, en tanto que los portugueses respetaban la soberanía española en las siete islas del archipiélago canario.

Puede completarse esta visión del pasado de las Canarias aludiendo al papel que jugaron en el establecimiento de la relación con América; no sólo la función de abastecimiento, sino la función de eje comercial. Los navíos que zarpaban del sur de España recalaban en Gran Canaria, La Gomera o La Palma. Luego, los vientos alisios empujaban a los navegantes hasta las Antillas. El Inca Garcilaso cita el triángulo comercial formado por Canarias, Madeira y España. En realidad, no pocos cronistas de Indias —Gómara, Oviedo, Anglería y Sahagún, entre ellos— tienen a Canarias por protagonista del hecho americano. Recordemos una palabras del director de la Real Academia de la Lengua:

> ... Canarias no es una zona marginal, sino el centro del mundo que habla nuestra lengua; aquí se anudan las modalidades de ambas bandas del mar y se filtran las diferencias. Antes de pasar a América, el español se aclimata en las Islas a las previsibles realidades y son canarios los hombres, la lengua, las plantas y los animales de occidente que van a crear esa nueva y mestiza realidad. Y hacia España, siguiendo la singladura insular, vienen todos esos regalos que América ofrece a Europa. Y el intercambio no se interrumpe durante siglos.

Para abundar en lo dicho acerca del contacto de lengua que se produjo en las islas Canarias a causa de las sucesivas invasiones, presen-

taremos algún fragmento de la obra de Lope de Vega titulada *Los guanches de Tenerife o la Conquista de Canarias*, que narra la victoria de los castellanos sobre los naturales.

En el tercer cuadro del primer acto, dialogan el capitán español Castillo y el natural Dácil. Cuando Castillo le pregunta al canario si le comprende, el canario responde:

Poco te entiendo.
Y a no haber de otras batallas
tres o cuatro compañeros
tuyos quedado en la isla
por cautivos de su dueño,
no te entendiera palabra.

Es decir, que la convivencia con presos españoles le ha facilitado el conocimiento de la lengua. A pesar de que Dácil se muestra contento de su conocimiento de la lengua del capitán, cuando éste hace que le lleve a la costa a encontrarse con los suyos, el indio lo va alejando de allí, en dirección al poblado. El español, varias veces, va preguntándole si lo comprende, es decir, no sabe si es comprendido o, sencillamente, si está siendo engañado.

En el cuadro segundo del segundo acto don Alonso define el fin de la expedición:

Vengo a obedecer no más
lo que mis Reyes me mandan,
que convertiros desean
a la ley de Cristo santa.

Claro que esta piedad cristiana, que no humano interés, queda en entredicho cuando en el tercer cuadro del tercer acto, el mismo don Alonso exclama:

que si en Tenerife hay oro,
¿qué otras Indias hay como ella?

El texto se escribe tras el descubrimiento de las Indias. Y Lope de Vega se muestra conocedor de los primeros textos que describieron las nuevas tierras y la naturaleza de sus pobladores, pues se refleja en los

fragmentos anteriores y en el próximo (cuarto cuadro del acto segundo). Los naturales canarios miran sorprendidos objetos que no conocían, y reaccionan citando sus nombres:

—¿Y a esto le llaman espada?
—A esto llaman un sombrero
Y a esto, ropilla o jubón.

En resumen, el interés por conocer el nombre de cosas y seres nuevos, la necesidad de contar con la ayuda de los que conocen la otra lengua, el propósito de aprenderla, el recurso a los gestos como medio de entendimiento, el miedo a ser engañado por no comprender, la tendencia a dominar al que el desconocimiento de la lengua sitúa en una posición de inferioridad, son hechos derivados de las situaciones de contacto entre miembros de comunidades diferentes y desconocidas entre sí que, al mismo tiempo, son hablantes de lenguas diversas.

Y esta situación, que es la que se produjo a la llegada de los españoles al Nuevo Mundo, no difería, en esencia, de aquella con la que se enfrentaron los portugueses o, antes que ellos, los árabes.

Bibliografía

Tratan de la expansión de Portugal hacia el occidente y hacia el oriente:

L. de Albuquerque, *Introduçao à história dos descobrimentos portugueses*, Publicaçoes Europa-América, Mem Martins Codez, 4.ª ed., 1989.

L. de Albuquerque, *Ciência e experiència nos Descobrimentos Portugueses*, Instituto de Cultura e Lingua Portuguesa, Lisboa, 1983.

A. Alvaro Doria, «A Descoberta do Atlântico», Bracara Augusta, *Revista cultural da Câmara municipal de Braga*, XXXI, 71-72, 1983-1984, pp. 391-434.

M. Leonor Carvalhao Buescu, *Gramáticos portugueses do século* XVI, Instituto de Cultura Portuguesa, Lisboa, 1978.

M. Leonor Carvalhao Buescu, *O estudo das línguas exóticas no século* XVI, Instituto de Cultura Portuguesa, Lisboa, 1983.

J. Cortesao, *História dos descobrimentos portugueses*, Círculo de Lectores, Lisboa, 1979.

A. J. Dias, «As missoes católicas na evoluçao político-social da Guiné portuguesa», *Biblos*, 19, 1943, pp. 167-228.

M. Fernandes Costa, *As navegaçoes atlânticas no século* XV, Instituto de Cultura Portuguesa, Lisboa, 1979.

A. García-Gallo, «Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en Africa e Indias», *Anuario de Historia del derecho español*, XXVII-XXVIII, 1957-1958, pp. 461-829.

F. Lopes de Castanheda, *História do Descobrimento e Conquista da India*, Coimbra, 1924.

F. Mauro, *Le Portugal, Brésil et l'Atlantique au XVII siècle (1570-1670). Etude économique*, Fond. Caluste Gulbenkian-Centre Culturel Portugais, Paris, 1983.

L. N. McAlister, *Spain and Portugal in the New World 1492-1700*, Minneapolis, 1984.

C. A. Medeiros, «Acerca da ocupaçâo humana das ilhas portuguesas do Atlântico», Finisterra, *Revista portuguesa de Geografía*, 3, 1968-1989, pp. 95-125.

R. Oliver y A. Atmore, *The African Middle Ages 1400-1800*, Cambridge, 1981.

C. Pereyra, *La conquista de las rutas oceánicas. La obra de España en América*, Porrúa, México, 1986.

F. Pérez Embid, *Los descubrimientos en el Atlántico y la rivalidad castellano-portuguesa hasta el Tratado de Tordesillas*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1948.

G. V. Scammell, *The First Imperial Age. European Overseas Expansion c. 1400-1715*, Unwin Hyman, Londres, 1989.

P. Teyssier, *Histórica da língua Portuguesa* (1980), Sá de Costa Editora, Lisboa, 1982.

La expansión del islamismo es analizada en los siguientes textos:

F. Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en tiempos de Felipe II*, FCE, Madrid, 1976, 2 vols.

D. Cabanelas, «El morisco granadino Alonso del Castillo, intérprete de Felipe II», *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, V, pp. 19-42.

D. Cabanelas, «El Duque de Medina Sidonia y las relaciones entre Marruecos y España en tiempos de Felipe II», *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, XXIII, 1974, pp. 7-27.

G. Camamis, *Estudios sobre el cautiverio en el Siglo de Oro*, Gredos, Madrid, 1977.

J. M.ª de Cossío, «Cautivos de moros en el siglo XIII», *Al-Andalus*, VII, 1942, pp. 50-112.

A. Domínguez Ortiz, «Cartas de cautivos», *Homenaje a Juan Reglá*, Universitat de València, València, I, 1975, pp. 551-.

C. E. Dubler, «El extremo oriente visto por los musulmanes anteriores a la invasión de los mongoles en el siglo XIII», *Homenaje a Millás Vallicrosa*, Barcelona, I, 1954, pp. 465-519.

J. García Antón, «Cautiverio, canjes y rescates en la frontera entre Lorca y Vera en los últimos tiempos nazaríes», *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*, Universidad de Murcia, Murcia, 1987, pp. 547-559.

C. Göllner, *Turcica: Die europäischen Türkendrucke des XVI Jahrhunderts*, Berlín-Bucarest, 1961-1968, 2 vols.

H. y R. Kahane-A. Tietze, *The «Lingua franca» in the Levant*, University of Illinois Press, Urbana, 1958.

A. Labarta, «Notas sobre algunos traductores de árabe en la Inquisición valenciana (1564-1609)», RIEEI, XXI, 1981-1982, pp. 101-133.

B. Lewis, *Comment l'Islam a découvert l'Europe* (1982), La Découverte, Paris, 1984.

J. Martínez Ruiz, «Cautivos precervantinos. Cara y cruz del cautiverio», REF, L, 1967, pp. 203-256.

H. Pirenne, *Mahoma y Carlomagno* (1956), Alianza, Madrid, 4.ª reimpresión, 1989.

E. Sola, *Un Mediterráneo de piratas: corsarios, renegados y cautivos*, Tecnos, Madrid, 1988.

J. A. Tapia, «La costa de los piratas», *Revista Histórica Militar*, 1972, pp. 357-371.

J. Vernet, «Textos árabes de viajes por el Atlántico», *Anuario de Estudios Atlánticos*, 17, 1971, pp. 401-427.

J. Vernet, «La expansión cultural islámica en el Mediterráneo occidental», *Actas del II Coloquio de Estudios sobre las Culturas del Mediterráneo Occidental*, 1978, pp. 121-130.

J. Vernet, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Ariel, Barcelona, 1978.

M. A. de Bunes Ibarra, *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos* XVI *y* XVII. *Los caracteres de una hostilidad*, CSIC, Madrid, 1989.

Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb (siglos XIII-XVI*)*, Actas del Coloquio, Madrid, 1987, CSIC, Madrid, 1988.

Se encuentra información fundamental acerca de la primitiva población de las islas Canarias en:

J. de Abreu Galindo, *Historia de la conquista de las siete islas de Canaria*, Goya, Santa Cruz de Tenerife, 1977.

M. Bonet, «Expediciones de Mallorca a las Islas Canarias (1342 y 1352)», *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, VI, 1986, n.º 195, pp. 285-288.

B. Bonnet, «El problema del 'Canarien' o 'Libro de la Conquista de Canarias'», *Revista de Indias*, IX, 37-38, 1949, pp. 669-729.

M. A. de Bunes Ibarra, «El descubrimiento de América y la conquista del norte de África: dos empresas paralelas en la Edad Moderna», *Revista de Indias*, XLV, 175, 1985, pp. 226-233.

V. Cortés, «La conquista de las islas Canarias a través de la venta de esclavos en Valencia», *Anuario de Estudios Atlánticos*, 1, 1955, pp. 1-31.

Ch. E. Dufourcq, *L'Espagne catalane et le Maghrib aux* XIII *et* XIV *siécles* (1966), trad. catalana: *L'expansió catalana a la Mediterrània occidental, segles* XIII *i* XIV, Vicens-Vives, Barcelona, 1969.

J. García Marín, «Les expedicions mallorquines a les Illes Canàries en el segle XIV», *El Mirall*, 1987, pp. 15-17 y 23-26.

M. Lobo Cabrera, «Esclavos indios en las Canarias: precedentes», *Revista de Indias*, XLIII, 1983, pp. 515-532.

M. Lobo Cabrera, «Rescates canarios en la costa de Berbería» en *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb (siglos XIII-XVIII)*, CSIC, Madrid, 1986, pp. 591-620.

J. Lüdtke, «'Le Canarien (1402-1404)': Ein Beitrag zur spanischen Sprachgeschichte», *Neue Romania*, 10, 1991, pp. 21-44.

G. Llabrés, «Tres viajeros mallorquines del siglo XIV», *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, 22, 1929, pp. 66-67.

G. Llompart, «Notas sueltas sobre viajes y viajeros mallorquines a Canarias (siglo XIV)», *Anuario de Estudios Atlánticos*, 30, 1984, pp. 383-391.

G. Llompart, «La vida cotidiana de los mallorquines que viajaron a Canarias en el trescientos», Il Santo. *Rivista Antoniana di Storia e Dottrina*, anno XXI, serie II, fasc. 1-2, Padua, 1985, pp. 195-214.

S. Martín, *Ritos y leyendas guanches*, Miraguano, Madrid, 1988.

M. Mitjá, «Abandó de les Illes Canàries per Joan I d'Aragó», *Anuario de Estudios Atlánticos*, 8, 1962, pp. 325-353.

F. Morales Padrón, «Canarias en los cronistas de Indias», *Anuario de Estudios Atlánticos*, X, 1964, pp. 179-234.

R. Rosselló Vaquer, «Relacions entre les Balears i les Canàries. Notes històriques», *XIII Congrés d'História de la Corona d'Aragó*, Institut d'Estudis Baleàrics, Palma de Mallorca, III, 1990, pp. 237-241.

A. Rumeu de Armas, *El Obispado de Telde. Misioneros mallorquines y catalanes en el Atlántico*. Patronato de la Casa de Colón-CSIC, Las Palmas-Madrid, 1960.

A. Rumeu de Armas, «La exploración del Atlántico por mallorquines y catalanes en el siglo XIV», *Anuario de Estudios Atlánticos*, 10, 1964, pp. 1-16.

A. Rumeu de Armas, «La expedición militar mallorquina de 1366 a las islas Canarias», en *En la España medieval*. Estudios en memoria del profesor don Salvador de Moxó, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, III, 1982, pp. 497-503.

E. Serra Ráfols, «Los mallorquines en Canarias», *Revista de Historia*, La Laguna, 54, 1941, pp. 3-25.

E. Serra Ráfols, «Los primeros ataques piráticos a Canarias», *Anuario de Estudios Atlánticos*, 14, 1968, pp. 383-403.

F. Sevillano Colom, «Los viajes medievales desde Mallorca a Canarias», *Anuario de Estudios Atlánticos*, 18, 1972, pp. 1-31.

J. Vincke, «Comienzos de las misiones cristianas en las Islas Canarias», *Hispania Sacra*, 12, 1959, pp. 193-207.

J. Vincke, «Die Evangelisation der Kanarischen Inseln in 14 Jahrhundert im Geiste Raimund Lulls», *Estudios Lulianos*, 4, 1960, pp. 307-314.

J. de Viera y Clavijo, *Noticias de la historia general de las Islas Canarias*, Santa Cruz de Tenerife, 1950-1952, 4 vols.

J. Wangüemert y Poggio, *Consideraciones históricas acerca de las Islas Canarias*, Madrid, 1900.

J. Wangüemert y Poggio, *Influencia del Evangelio en la Conquista de Canarias*, Madrid, 1909.

IX

LA COMUNICACIÓN ENTRE ESPAÑOLES E INDIOS EN TEXTOS MODERNOS

El tiempo que llevamos dedicándonos a la lectura de crónicas nos ha permitido observar un cierto modelo que se repite de unas a otras. Nos referimos al modo de plasmar las situaciones de comunicación entre españoles e indígenas. En el capítulo IV explicamos que las referencias a la gestualidad se expresaban en unas estructuras muy reiteradas y uniformes, construidas con un número limitado de piezas léxicas («gesto», «ademán», «seña», «señal»; «señalar», «mostrar», etc.). También allí decíamos que podían encontrarse escasas descripciones de sentimientos exteriorizados que contribuyeran a configurar una personalidad, aunque fuera colectiva, ni en el lado de los vencedores ni en el lado de los vencidos. Tampoco se ofrecía nunca una justificación para esta ausencia; de modo que el lector contemporáneo echa en falta información que le oriente para formarse una idea de las reacciones que exteriorizaron los protagonistas de este encuentro. Se ha hablado mucho de «asombro», «estupor», «sorpresa», «maravilla», pero casi estamos por afirmar que estos sentimientos son los que, como hombres de fines del siglo XX, imaginamos que tuvieron que experimentar los de fines del siglo XV y los del XVI. Sin embargo, no son deducibles de los textos que nos han llegado. Su ausencia es atribuible a una razón retórica o a una razón antropológica.

Por lo que respecta a esta última posibilidad, argumentaríamos que los autores de las crónicas, género de límites imprecisos, como sabemos, no deseaban más que informar a otros que jamás pisarían el suelo que ellos pisaban, de cómo era la tierra y sus gentes, de cómo avanzaban los españoles; es decir, del proceso descubridor, conquistador y colonizador. Si fue así, estos autores no fueron conscientes de que sus

textos seguirían leyéndose cuatro siglos después, que a los protagonistas implicados se les juzgaría bien o mal por todas sus acciones, y que se hurgaría en sus páginas en busca de actitudes, comportamientos y reacciones, y que todo ello lo buscarían personas que conocían los límites de la tierra, que habían cerrado el proceso abierto por sus antepasados, como decía Francisco Ayala en El País de 12 de octubre de 1991: «el día del año 1969 en que los seres humanos desembarcaron en la Luna, cuerpo celeste que, por solitario o inaccesible, desde siempre habían cantado los poetas».

Creemos que es difícil, si no imprudente, juzgar la trata negrera de América cuando en Europa había esclavos; que es expuesto denunciar el exterminio de grupos de indios mientras en Europa se trababan guerras que diezmaban poblaciones; que es sorprendente criticar la persecución obsesiva de los ídolos indígenas por parte de los religiosos cuando la Inquisición escudriñaba en los linajes para salvaguardar la limpieza de sangre; cuando se torturaba en Europa a los de pensamientos avanzados. Muchos de los que allí escribieron las crónicas procedían de este otro mundo, el viejo, que visto desde nuestro punto de mira actual, puede ser considerado tan «bárbaro» como el americano.

Aludíamos a una posible primera causa, retórica. Si la mayor parte de estos textos se confeccionaron como testimonio de lo visto y de lo oído, no importaban los datos de descripción secundarios; si españoles o indios sonreían, reían, ponían cara de sorpresa o hacían muecas de asco; si los intérpretes transmitían mensajes parecidos a los que emitían los que mandaban o bien añadían cosas o los alteraban; si los que escuchaban a los intérpretes entendían o no; si lo comprendido se correspondía con lo que se había querido transmitir. Aún más, ¿cómo saber nada aproximado sobre estados de ánimo como el miedo, la desconfianza, el recelo, la precaución o la astucia? Cuando se nos habla de estas actitudes, se dan como un hecho irrefutable. Nos preguntamos: ¿qué distancia mediaba entre lo interpretado y lo realmente experimentado?

Ante el temor de que la documentación aportada fuera sólo parcialmente realista, hemos pensado acudir a otras fuentes que podamos utilizar como contraste de los datos anteriores.

Por una parte, nos basaremos en relatos de expediciones y viajes, a las mismas o a otras zonas del planeta, realizados muy a finales del siglo XVIII y, sobre todo, en el siglo XIX. Por otra, nos basaremos en no-

velas del siglo XX, de autor español y de autor hispanoamericano. Veremos en qué medida de estos dos tipos de fuentes surgen referencias que no se daban en las crónicas, o alusiones idénticas a aquellas de las que ya disponíamos.

Relatos de expediciones y viajes

Empecemos por los libros de viajes y los relatos de expediciones. Aparte de que se creyó que el viaje proporcionaba al que lo realizaba un barniz de educación mundana (conocimientos de arqueología,de arte, práctica de otra lengua, etc.), lo cierto es que el viaje, desde el siglo XVIII, se consideró fuente de instrucción. Primero, el viaje añadía conocimientos políticos, económicos y culturales que podían ser introducidos en el propio país, y esto comportaba su mejora. En aquel momento, el hombre se sentía solidario con el cuerpo social del que formaba parte, e incorporado a la empresa histórica que desarrollaba el Estado gobernante. Resultado de estas creencias fue un viajero ilustrado que, como intelectual comprometido, creía participar activamente en una empresa colectiva. El libro de viajes participaba del didactismo propio de la prosa del siglo de las luces. Había viajes de muchos tipos, pero los que ahora nos corresponde describir son los de propósito científico-naturalista.

Se organizaron expediciones oficiales encaminadas a una investigación científica que emanaba del deseo de alcanzar un saber enciclopédico. Las expediciones al Nuevo Mundo de los españoles Jorge Juan y Antonio Ulloa —narradas en *Relación histórica del viaje a la América Meridional* (1748)— se hicieron con el propósito de formar colecciones, de obtener refrendo a ideas y teorías naturalistas. Se trataba de viajes bien planeados, ordenadamente ejecutados y fielmente descritos. Fuera del alcance de nuestro actual propósito quedan los viajes imaginarios, vinculados a los sueños y a la utopía.

El texto más antiguo de los que aquí presentamos es *Del Orinoco al Amazonas. Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente* de Alexander von Humboldt (1767-1835), narración de un viaje realizado entre 1799 y 1804. El autor, a lo largo de 34 años, fue ministro y diplomático de Prusia. Fundó la Universidad de Berlín que lleva a la vez su nombre y el de su hermano, Wilhelm von Humboldt. Conocedor ex-

traordinario de lenguas (las clásicas, sánscrito, chino, japonés, húngaro, birmano y otras), viajó por todo el mundo y reflejó en sus escritos el caudal de los conocimientos adquiridos. Con su hermano, autor de *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, compartió la certeza de que cada lengua tiene una forma interior característica que suministra una visión del mundo igualmente característica («por la unión íntima de la lengua, el carácter nacional y la constitución física mantienen los pueblos su condición diferencial y su idiosincrasia, lo cual constituye una fuente inagotable de movimiento y vida en el mundo espiritual»).

Humboldt coincide con las crónicas antiguas en varias observaciones. Primero, en que lo que los españoles consideraban nombres indios podían ser nombres falsos:

> La palabra *guaikerí* se debe a un equívoco. Cuando Colón desembarcó en la isla Margarita, se encontraron a indígenas que pescaban con arpones y disparaban contra los peces unos palos atados a una cuerda y provistos de una aguda punta. Les preguntaron en lengua haitiana cómo se llamaban, pero los indios entendieron que se referían a sus arpones y respondieron guaike, guaike, es decir 'palo puntiagudo'.

Segundo, que más de 300 años después, los religiosos tenían los mismos problemas, o sea, hacer comprender el contenido abstracto de determinadas palabras:

> A veces íbamos con ellos de madrugada a la iglesia para asistir a la 'doctrina', es decir, a la clase de religión de los indígenas. Un día presenciamos cómo el misionero se esforzaba en explicar a su auditorio que *infierno* e *invierno* no son una sola y misma cosa, sino dos tan diferentes como el calor y el frío. Los cahimas no conocen más invierno que la estación lluviosa, e imaginaban el 'infierno de los blancos' como un lugar en que los malos están expuestos a unos espantosos aguaceros. El misionero perdía la paciencia, pero todo fue inútil.

Tercero, que el indio que por circunstancias personales conocía varias lenguas era útil como intérprete, condición que le beneficiaba:

> Era Zerepe, un indio muy sensato que más adelante nos prestó excelentes servicios, pero que en aquella ocasión se negó a ir con no-

> sotros. Era de la misión de Atures; su padre perteneció a la tribu de los macos, y su madre, a la de los maypures; había huido a la selva y durante varios años permaneció entre indios no sometidos. De este modo había aprendido varias lenguas, y el misionero lo empleaba como intérprete.

Del relato de Humboldt hemos entresacado dos referencias que difieren de las encontradas en nuestro corpus. Una describe la nula capacidad de aprender el español:

> Es casi imposible formarse una idea de lo difícil que les resulta a los indios aprender el español. Lo que más me llamó la atención, y no sólo en los chaima, sino en todas las apartadas misiones, fue el enorme trabajo que representa para los indígenas coordinar los pensamientos mas sencillos y expresarlos en lengua española, aun en el caso de conocer el significado de las palabras y la construcción de la frase. Los misioneros aseguran que esto no se debe a timidez, sino a la incapacidad de manejar el mecanismo de cualquier lengua que no sea la materna.

La otra cita describe las dotes de los caribes para la oratoria:

> Durante nuestra permanencia en las misiones caribes, nos sorprendió la soltura con que mozos indios... dirigían a la comunidad discursos que duraban horas enteras. La entonación, la grave actitud, la gesticulación que acompañan a la conferencia, todo revela en ellos a un pueblo bien dotado, susceptible de una alta evolución cultural. Un franciscano que sabía el caribe hasta el extremo de estar en condiciones de predicar en esta lengua, nos hizo notar lo largas y reiterativas que son las frases en los discursos de los indios, pese a lo cual, nunca resultan enmarañadas ni oscuras.

El segundo texto del que extraeremos información es el *Diario del Viaje del Beagle*, compuesto por Ch. Darwin (1809-1882). El almirantazgo había determinado que el Beagle, cuyo capitán era Robert Fitz Roy, hiciera un largo viaje alrededor del mundo. Ch. Darwin, a sus 22 años, ocuparía el puesto de naturalista en el viaje. Zarparon de Inglaterra en 1831 y regresaron en octubre de 1836. La información que Darwin recopiló durante el recorrido fue la génesis de *Sobre el origen de las especies por medio de la selección natural...* (1859). A su regreso y has-

ta que murió a los 73 años, no salió de nuevo de Inglaterra (estuvo permanentemente enfermo), y tuvo 10 hijos de su matrimonio con su prima Emma. En 1839 publicó el *Diario* de su viaje; redactó cinco volúmenes sobre los datos de zoología recogidos a bordo del Beagle. Fue secretario de la Geological Society of London.

El fragmento del *Diario* elegido se inicia con la llegada del Beagle en 1832 a Bahía Blanca, a 650 kms al sur de Buenos Aires, y el trayecto hasta Tierra de Fuego y las incursiones en esa zona y a la Patagonia.

Lo primero que llama la atención, son las afirmaciones de Darwin, entonces un joven de menos de 30 años, afirmaciones que constituirán la base de su pensamiento científico posterior. Cuando describe el miserable modo de vivir de los fueguinos que, apenas cubiertos, soportaban fríos intensos, dice: «Ahora bien, sea cual fuere su felicidad, es bastante para que se adhieran a la vida. La Naturaleza, haciendo omnipotente el hábito y hereditarios sus efectos, ha adaptado al fueguense al clima y a las producciones de su miserable país».

También le hace reflexionar el caso de un padre que ha destrozado el cuerpo de su hijo pequeño contra las rocas porque ha robado unos huevos; la madre va a recoger el cuerpo. Así reflexiona el futuro evolucionista:

> ¿Hay, por lo demás, en su existencia nada que pueda desarrollar facultades intelectuales elevadas? ¿Necesitan imaginación, razón ni juicio? Nada tienen que imaginar, nada que comparar, nada que decidir... En cierto modo, pueden compararse sus escasas facultades al instinto de los animales, puesto que no se aprovechan de la experiencia.

El comportamiento gestual que describió el naturalista en los onas y en los fueguinos es exacto al que habían advertido los españoles. Darwin anota una palabra, *yammerschooner*, que repetían hasta la saciedad variando sólo el tono. Acompañaban la articulación con un gesto que señalaba todos los objetos, incluso los botones de los trajes europeos. Dedujeron que la palabra significaba «dame». Otro dato: los naturales usaban el nombre español «cuchilla» para pedir cuchillos a los expedicionarios. Para que los comprendieran mejor, simulaban tener un trozo de ballena en la boca y hacían ademán de cortarlo en vez de desgarrarlo.

Novedades respecto de las crónicas americanas destacamos dos. Una es la confesión de comprensión relativa: «Es muy difícil ponerse

en el lugar de estos salvajes y comprender el móvil de sus acciones». La otra nos parece muy importante para nuestro trabajo. Repetidas veces hemos destacado la ausencia de referencias a exteriorizaciones afectivas. Pues bien, a Darwin le llamó la atención que una madre fueguina que se reunió con su hijo, el cual había sido llevado a Inglaterra para «civilizarlo», al reencontrarlo se acercó a él sin «ninguna demostración de afecto; se contentan con mirarse cara a cara durante algún tiempo, y la madre se vuelve enseguida» porque temía que le robaran lo que había en la canoa. Es decir, que no se trata de que el comentarista deseara o evitara ser prolijo en su descripción, sino de que no había gesto alguno de expansión de sentimientos. No hubo exteriorización, si es que hubo sentimientos.

Más o menos por la misma época, durante el primer cuarto del siglo XIX, un religioso inglés se estableció con su familia en Tierra de Fuego. Su hijo, E. Lucas Bridges, relató la vida que llevaron todos esos años en la obra *El último confín de la tierra*. La familia fue testigo de sucesivas llegadas de expedicionarios británicos: de la partida de los tres fueguinos a Inglaterra, de su regreso al cabo de tres años, y de cómo unos años después encontraron a uno de ellos de nuevo desnudo, apenas cubierto por la piel de un guanaco, reintegrado a la vida y al modo de ser de la comunidad de la que lo habían separado. Aparte de las referencias a fragmentos de esta interesante obra que han aparecido intercalados en varios capítulos, elegimos ahora el fragmento en el que se narra el momento en el que un sacerdote católico pide a E. Lucas Bridges, hijo del misionero ya muerto, que le permita bautizar a los onas. De nuevo es como si los 300 años no hubieran transcurrido, porque las creencias son las mismas, aunque ha aumentado la incertidumbre de estar actuando del modo más adecuado y justo:

> ... el padre Juan con mucho tacto me dijo:
> —Me gustaría mucho bautizar a esos pequeños y hacerlos cristianos, si usted y los indígenas no tienen inconveniente.
> —A mí también me gustaría hacerlos cristianos —contesté—, y no creo que el bautismo pueda hacerles daño.
> A petición del sacerdote expliqué a los indios, como pude, lo que él se proponía hacer, y les aseguré que era cosa buena. En aquella época, mi conocimiento del idioma ona, aunque suficiente para las necesidades de comunicación de la vida corriente, no era completo; pero

> aunque lo hubiera dominado perfectamente, no habría podido hacerles comprender el significado que para nosotros tiene el bautismo.
> —Nosotros los blancos —dije a los que me escuchaban—, cuando niños, hemos pasado por la misma ceremonia. Su objeto principal es ayudar a nuestro espíritu, el día que muramos, a llegar a una tierra privilegiada, pero esto sólo puede alcanzarse si, después de la ceremonia propuesta por el sacerdote, hacemos todo lo posible para llevar una buena vida.
> La explicación era imperfecta e incompleta, pero más no hubieran entendido. Algunos de los indios habían visitado la Misión de Río Grande y conocían al Padre Juan. Por lo menos uno, Ishton, había sido bautizado (con el nombre de Felipe) y había sobrevivido; así es que los indios trajeron a sus pequeños para que fueran bautizados...
> En ese tiempo, el sacerdote sólo había aprendido unas pocas palabras onas, de modo que durante la ceremonia se expresó en latín, incomprensible tanto para mí como para los onas. Dalmazzo, con la expresión de éxtasis y los solemnes ademanes que correspondían a tan sagrada ceremonia, daba las respuestas adecuadas. Creo que fue padrino de muchos niños, algunos recién nacidos.

El siguiente texto que hemos elegido, es *De Ceilán a Damasco*, de Adolfo Rivadeneyra. Su padre era Manuel Rivadeneyra, editor de la Biblioteca de Autores Españoles. Su hijo Adolfo nació en Santiago de Chile en abril de 1841 (murió en Madrid en 1882). A los 20 años, ya ingeniero, ingresó en el cuerpo diplomático como intérprete y agregado cultural en Beirut, ciudad en la que aprendió el árabe. A sus conocimientos previos de alemán, inglés e italiano, se sumó, pues, el árabe y luego el turco y el persa, y dialectos índicos. El viaje se realizó en 1869. La ruta siguió desde Ceilán, Bombay en la India, Karachi en el Pakistán y, por el Golfo Pérsico, hasta la ciudad iraquí de Basora. Desde allí, siguiendo la Mesopotamia, hacia el norte; luego, por una zona fronteriza entre Turquía y Siria, de nuevo hacia el sur, para acceder a Damasco. No presidía el viaje un propósito científico ni naturalista, ni explorador. Se trataba del recorrido de un observador curioso e interesado, pues tampoco era un romántico que huyera de algo o corriera tras algo.

Algo que caracteriza el viaje de Rivadeneyra es que, al hablar árabe, nunca queda incomunicado. Poco después de su salida dice: «dos vecinos de Buxir, con quienes pude conversar en árabe sobre no pocas

particularidades de los países que acababan de visitar». El conocimiento le permite, aparte de hablar con los que encuentra, detectar particularidades: «lo que más llamó mi atención entre aquellas gentes, fue la corrección con que hablan, les he oído ciertos vocablos y locuciones de la edad del oro del árabe, que fueron para mí otras tantas sorpresas de inexplicable agrado: sucédele al amante de idiomas lo que al botánico; goza al oír en bocas vulgares palabras casi olvidadas».

La familiaridad con el árabe queda puesta de manifiesto. Al llegar a Alepo, después de recorrer zonas de habla turca, exclama: «por fin oí a todo el mundo hablar en árabe, que para mí era tanto como oír hablar en español».

El narrador reconoce las lenguas que oye hablar, aunque no las hable: «uno que revelaba por el habla su origen turco», «había yo notado en las anteriores paradas que algunos hablaban turco». No creamos que esto le impidió comunicarse con los miembros de la escasa comitiva —Rivadeneyra va a caballo con un guía—, porque el turco era «idioma que afortunadamente recordaba aún más de lo preciso para hacer frente a todas mis necesidades». Más adelante añadirá: «Como llevaba un mes de ejercitar el idioma turco, había llegado a adquirir cierta práctica, que me animaba a entablar conversación con el primero que encontraba».

De Zab a Mosul (cerca de la antigua Nínive), al galope, él y su guía pasaron por pueblos cuya población practicaba la religión caldea y, en consonancia, «no hablaban otro idioma que el caldeo».

Otro asunto de interés del recorrido de Rivadeneyra es que brinda ocasión de advertir la mezcla de razas que convivían en esta zona. Dice: «los habitantes de Mosul son turcos, árabes, kurdos y hebreos». Fue a conocer al patriarca caldeo católico de Mosul, que deseaba preguntar al español acerca del Papa. Entre ellos hubieran podido usar la lengua de cultura, el latín, pero mantuvieron la conversación en árabe.

En Diyarbakir le ocurrió algo que nos interesa. Una vez llegado y tras reposar, fue a visitar a dos religiosos capuchinos, navarros, llegados allí hacía más de 30 años. Recordemos que a Jerónimo de Aguilar, tras ocho años de permanencia entre los mayas y aislado de cualquier otro español, no le quedaba más que un borroso recuerdo de su lengua. En cambio, en la situación a la que nos referimos, no parece, por lo que sigue, que los capuchinos tuvieran dificultades para usar su lengua. No se nos dan datos sobre si se trataba de una comunidad de españoles;

esto explicaría la conservación de la lengua. Rivadeneyra comenta: «referir las conversaciones de historia contemporánea sobre que discurrimos, una tras otra, requeriría volúmenes enteros».

Sólo hay una ocasión en la que Rivadeneyra no conocía la lengua que oyó hablar: aquella en la que toparon con una tribu de kurdos. Coincidieron a las tres de la tarde y era de esperar que descansaran juntos hasta la caída de la tarde, para proseguir luego con mayor comodidad. Pues bien, no fue así, porque «como mi *tatar* y yo ignorábamos el idioma, que sospecho fuese el de los antiguos medos, pronto sentimos la necesidad de marchar a sitio más entretenido».

Ni que decir tiene que alguien de conocimientos filológicos tan notables no desaprovecha ocasión para explicar la razón de ser de algún nombre oído. Así, al referir una partida de ajedrez, indicó que los árabes eran aficionados a ese juego indio, que aprendieron de los persas, «a quienes tomaron el nombre *satrench* o *schahtranch* (juego del Shah) con que lo designan... la palabra *mate* o *mât*, que termina la partida, significa en idiomas semíticos, *ha muerto*».

El último relato de viajes elegido es el *Viaje a Timbouctou* de Cristóbal Benítez. En otoño de 1879, el explorador alemán Oskar Lenz fue enviado por la Sociedad Africana de Alemania. Con él iba Cristóbal Benítez, un español de Tánger que sabía el árabe a la perfección, y un moro argelino, Hac Alí-Butaleb. Como es natural, Lenz publicó su crónica, primero en alemán y luego en francés. Apareció en París en 1887 con el título *Timbouctou. Voyage au Maroc, au Sáhara et au Sudan*. Por su parte, Benítez publicó una parte del relato del viaje en el Boletín de la Real Sociedad Geográfica y el relato completo en Tánger en 1899. Lo tituló *Mi viaje por el interior de África*.

La misión de Benítez era actuar como intérprete. Aparte del árabe, conocía algunos de los dialectos del país. Al doctor Lenz, que no sabía árabe, se le presentaron situaciones comprometidas que sólo se solucionaron gracias a la intervención del español. Nada parecido le había ocurrido a Rivadeneyra.

En el camino de Marrakeck a Tarudant, «el Dr. Lenz, para ocultar su tipo teutón, pasaría como médico turco (...) y como desconocía completamente el árabe, no hablaría, al parecer, otro idioma más que el turco». Así se evitaría toda sospecha, pues este idioma no era conocido de las gentes cuyo territorio iban a recorrer. Aunque lo oyeran hablar francés, creerían que era turco porque no entendían ni uno ni otro idio-

ma, ni distinguían entre ellos. En una carta de presentación que llevaba del emperador de Marruecos, sustituyeron la palabra *alemani* por *otomani*. La piel clara y el pelo rubio de Lenz no eran extraños en un turco, pero sí imposible en un magrebí.

A pesar de estas precauciones, cuando eran recibidos en un pueblo, las autoridades sospechaban que se trataba de un cristiano. Uno preguntó si el médico turco hablaba árabe. Cristóbal le respondió que no. El árabe preguntó qué lengua era la que hablaba. Benítez no se amilanó:

> El turco, que como tú conoces es un idioma enteramente diferente del árabe, y si yo me entiendo con él, es porque lo hablo como tú hablas el xeloj, y si no estás convencido de ello y hay por aquí alguno que pueda darte informes, pídeselos y verás la verdad de cuanto te dejo dicho.

En más de una ocasión el fanatismo religioso llevaba a los árabes a rodear a los tres viajeros y a amenazarlos en caso de que descubrieran que uno era cristiano.

Tras abandonar Marruecos, el camino hacia el interior de África bordeaba la frontera actual entre Argelia y Mauritania. Luego entraron en el actual territorio de Mali, donde está Timbuctú. A partir de esa ciudad, el camino giraba en dirección al mar casi en un ángulo recto.

Algo antes de llegar a Timbuctú, hallaron la población de Arnán. Dice Benítez:

> los habitantes de Arnán pertenecen en su mayoría a la raza etíope y a la árabe mezclada (...) hablan un dialecto especial que es designado por ellos con el nombre de *sudani* o sudanés, sin que tenga parecido con el árabe ni con el bereber, y aun cuando hablan entre ellos el sudanés, todos conocen el árabe, que es el que hablan con los viajeros.

Vemos que el árabe es conocido por los que hablan un dialecto, y recurren a él en sus contactos con los extranjeros.

En Timbuctú le pidieron al doctor que les mostrara sus dones, creyéndole mago al tiempo que médico. A través de Benítez, supuesto intérprete del árabe al turco y del turco al árabe, el doctor dijo que aceptaba, y aplicó un alambre que llevaba a la luz de la bujía, y brotó una vivísima luz que fue el pasmo de los concurrentes.

Sólo en una ocasión, cuando les recibe un negro, necesitan un intermediario para conversar («cuanto le decíamos, se lo hacía explicar por los ayudantes que estaban a su lado»).

Del análisis de los cinco textos que acabamos de presentar pueden extraerse algunas conclusiones relativas a las situaciones de comunicación entre miembros de grupos diversos. La primera es que hay referencias a un intercambio gestual tanto cuando uno o los dos interlocutores pertenecen a grupos en un estado de civilización no muy avanzado como cuando no hay otra vía de comunicación. La segunda es que la figura del intérprete es universal y en cualquier caso, como la mediación es necesaria, al intérprete se le considera valioso. La tercera es que en el siglo XIX, al menos el sur del continente americano seguía siendo bastante desconocido y se sentía como extraño, en tanto que sobre el norte y centro de África y toda la zona hasta la India se tenían muchos más datos: de arqueología, de historia de las civilizaciones pretéritas, de las razas y la identidad de los pueblos, de la religión y la fragmentación lingüística. Y ello a pesar de que el jesuita Lorenzo Hervás y Panduro (1735-1809), expulsado de España en 1786 y trasladado a Italia, ya había publicado su *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas...*, que se publicó entre 1800 y 1805. El primer volumen trata de las lenguas y naciones americanas.

NOVELAS

Veremos ahora si en las novelas de ficción, escritas en el siglo XX en España y en Hispanoamérica, el fenómeno de la comunicación entre españoles y nativos aparece tratado con más detenimiento, es decir, añadiendo a la información que aportan las crónicas, otra, que es inventada, precisamente la que el hombre del siglo XX encuentra a faltar al leer los textos antiguos.

En primer lugar presentaremos las obras, que son las siguientes:

La aventura equinoccial de Lope de Aguirre, de R. J. Sender (1962). Narra lo que empezó siendo una expedición al mando de Pedro de Ursúa, que se proponía remontar el Amazonas en busca del reino de El Dorado y acabó con una rebelión contra la Corona española. La locura de Lope de Aguirre, su brutalidad, su debilidad por su hija, su trágico

fin en tierras venezolanas, se combinan con una naturaleza a la que el hombre español no consiguió someter.

La reducción, de J. Tomás Cabot (1963). Narra la vida en una colonia misional de jesuitas en el Paraguay en el siglo XVII, una de las llamadas «reducciones» en el este del país, entre los ríos Uruguay y Paraná. Estas experiencias comunitarias, la «república guaraní», la «ciudad de Dios», «el reino de Dios en la tierra», que desde 1608 habían sido declaradas por Felipe III tierras no sometidas a la encomienda, se propagaron desde 1609 hasta 1767, año en el que la Orden fue expulsada por Carlos III de todo territorio perteneciente a la Corona española. Entre 1628 y 1635 estas concentraciones de indios libres y prósperos atrajeron a españoles y portugueses de Sao Paulo (Brasil). Paulinos y mamelucos las atacaron, en busca de nativos para vender como esclavos. En 1750 España acabó cediendo a Portugal las siete reducciones guaraníes.

Daimón (1978) y *Los perros del paraíso* (1983), del argentino A. Posse. En ambas la historia se recrea con una imaginación desbordante guiada por una lucidez crítica de los hechos pasados. Los anacronismos hacen adelantar y retroceder a los personajes. *Los perros del paraíso* fue Premio Internacional de literatura Rómulo Gallegos. Las dos novelas forman parte de una trilogía acerca de la conquista, junto con *Heraldos negros*, a lo largo de la cual se sigue el viaje del Almirante a América (*Los perros del paraíso*) y la expedición en la que triunfó y pereció Lope de Aguirre (*Daimón*). Muy a menudo la narración se hace desde el lado de los indios.

El mar de las lentejas, del cubano A. Benítez Rojo (1984). Narra, a partir de un hecho que sirve de eje estructural, la dolorosa agonía de Felipe II, tres hechos históricos separados en el espacio: el segundo viaje de Colón, la incursión de Pedro Menéndez de Avilés a la península de la Florida, y la historia de los Ponte, en Canarias, dedicados a la trata negrera y al préstamo. Igual que se apaga la vida del monarca, y le vienen recuerdos, la novela presenta los sueños de los navegantes y el lado bochornoso de la conquista en sus facetas religiosa, cultural, política y lingüística. Lo legendario se hace pesadilla en ese mundo americano, de naturaleza grandiosa.

El futuro fue ayer, del español Torcuato Luca de Tena (1978). Narra la historia reconstruida novelescamente de Jerónimo de Aguilar, de Ecija (Sevilla). El barco en el que iba se hundió en 1510. Las corrientes

llevaron a unos pocos al Yucatán. Sobrevivieron él y un hombre llamado Gonzalo Guerrero que se aindió por completo. Aguilar fue rescatado por los hombres de Cortés en 1519. A partir de entonces, su misión fue la de servir de intérprete. Junto con la india doña Marina fueron intermediarios entre Cortés y Moctezuma. Para nuestro propósito, en consecuencia, esta novela será fundamental, puesto que su protagonista es un lengua cuya intervención se sabe que contribuyó a la conquista del imperio azteca.

Maluco. Novela de los conquistadores, del argentino N. Paccino Ponce de León (1990); obtuvo el premio de novela Casa de las Américas de 1989. Narra el viaje de Magalhaes y Elcano alrededor del mundo entre 1519 y 1522. En el periplo se descubrió el estrecho que une el Atlántico con el Pacífico (1520), se descubrieron las islas Marianas y se llegó a Filipinas y a las ansiadas islas de donde procedían las especias. El protagonista, a la vez narrador, es un bufón que relata sus experiencias a bordo del barco Trinidad. Su perspectiva le permite, como los perros que comían bajo las mesas de sus amos y estaban en la escena, pero escondidos, en otro plano, analizar los hechos del viaje de circunvalación de otro modo muy diferente. El mismo dice que Antonio de Pigaffeta, que formaba parte del grupo, lo contaba de modo diverso. El relato está supuestamente dirigido a Carlos V, en busca de una pensión que, ya concedida, le fue arrebatada porque se le acusaba de tergiversar la historia de los hechos ocurridos.

En estas novelas se hace referencia a aspectos de la denominación de los objetos en lengua de indios: «dan nombre a los pájaros por el sonido que hacen» (bien-te-vi, acuraú, moirucututú, pacurutú, en la novela de Sender), «los nombres que usan los mayas del Yucatán son muy sonoros y representativos porque todos significan algo» (en la obra de Luca de Tena). Así mismo se alude a la mala audición de los españoles de los nombres indios, y de los errores que surgían al hacerlos equivaler a los sonidos del español o al transcribirlos al papel: «Miguelillo no se llamaba Miguelillo sino Mayael pero a ti te sonaba a Miguel» (padre Benítez). Se aprovechan estos fenómenos para introducir connotaciones de humor que conllevan visiones sesgadas de los conquistadores. En la obra de Sender, tras apuntar que los nombres de las amazonas les parecían equívocos a los españoles, se da el nombre de la reina *Coñori*. Más adelante se dice que fray Gaspar de Carvajal, cuando escribía, escribía *Coñopuira* para reproducir el nombre de la reina *Cuñanpuiara*.

También está cargada de ironía una escena de *Los perros del paraíso*. El Almirante pregunta a un indio por el nombre de un árbol; el chico señala hacia la selva, en la que resuena el sonido de los picos de los tucanes. La respuesta fue: «Agrak, agrak». Esta es la réplica atribuida a Colón: «¡Derecho, siempre derecho! ¿Ve, Las Casas? ¡Hablan hebreo! Hice bien en traer al rabino Torres».

Nos ha de interesar ver cómo se alude a los gestos intercambiados. En *El mar de las lentejas* se reproducen, con mucha fidelidad, los esquemas de las crónicas: que los indios saludaban a los europeos con gritos y gestos, que los españoles los invitaban con gestos a que se acercaran. En una escena descrita con algo más de detenimiento los españoles bajan de sus embarcaciones con banderas y tambores, y bien ataviados; se agrupan y forman una procesión, precedidos por el religioso que enarbola la cruz; se arrodillan y besan la cruz uno a uno, con muestras de fervor y respeto. Hasta aquí, una escena arquetípica. En este momento el narrador hace un quiebro en el tono. Los indios hacen exactamente lo que ven hacer, participando en la ceremonia con un mimetismo que se sabe que se produjo a menudo en los contactos iniciales entre españoles y nativos. Benítez lo describe así: «Los indios de aquel paraje, al igual que micos, pusiéronse a hacer con mucha circunspección la ceremonia que veían, lo cual escandalizó a algunos de los nuestros que querían matarles». El contraste entre «micos», «circunspección» y «escandalizó» busca reproducir la sensación de un cierto ridículo. A menudo las crónicas hablan de la facilidad con la que los indios se dejaban bautizar, aceptaban la cruz como símbolo, asistían a las celebraciones religiosas y se aprestaban a murmurar oraciones o a desfilar en procesiones. Aquí se presentan hechos de este tipo como reproducciones miméticas sin ninguna voluntad ni comprensión reflexiva.

En *El futuro fue ayer* la descripción de los gestos se acompaña de datos alusivos a sentimientos. Esta exteriorización se plasma en frases como: «estrechó mis instrumentos músicos contra su pecho haciendo gestos de grande admiración, lo que hizo reír a su marido», que aseguraríamos que no podría pasar por frase de una crónica real.

Un poco más adelante, Aguilar, narrador de su propia historia, explica: «Toméla yo en mis brazos y acariciéla el rostro e la cabeza, e ella rió, e sin cuidarse de mis abrazos u mimos comenzóme a contar lo que... se acompañaba de gestos y muy graciosos ademanes, e movimientos de todo el cuerpo, e risa e lágrimas». Los «mimos», las «caricias»

y los «abrazos» no son gestos cuya referencia conste en los textos cronísticos; puede deducirse o que no se hacían o que no se consideraban hechos sobre los que fuera interesante hablar.

También en *Maluco* se incluye un dato relacionado con un gesto que no podría aparecer en una crónica y que es trasunto de un punto de vista moderno. A un hombre de la expedición de Magalhaes le sorprendió que el intérprete indígena Enrique, mandado a hablar con un rey, se enfrascara en una larga charla y que, en cambio, fuera muy parco cuando dio cuenta de ella a los españoles. Entonces le preguntaron: «¿Y por qué tantas sonrisas y miradas cómplices? ¿Acaso las sonrisas y las miradas cómplices no valían igual en todas las lenguas?». Lo mejor es lo que sigue: «Y el otro, impenetrable, que no». Es decir, según el narrador se daba por supuesto que el intérprete mentía pues si se hubiera limitado a transmitir lo ordenado no hubiera necesitado ese intercambio de «sonrisas y miradas cómplices». Y nos preguntamos ahora: si es que los indios se comunicaban entre sí mediante este tipo de expresión facial, ¿estaba un español en condiciones de adivinar su contenido?

Aunque no sepamos la respuesta, sí creemos que tenemos argumentos para afirmar que esta situación no se da en las crónicas. Y si se da, jamás aparecería esta referencia a la universalidad del contenido de la expresión facial. Ni con un adjetivo, «imperturbable», se dejaría entrever que el indio es consciente del engaño. Precisamente en la novela de Sender hay unas afirmaciones muy interesantes, porque explican la ausencia de datos relativos a la expresividad exteriorizada a través del lenguaje corporal: «los indios no decían nunca nada. No se sabía si eran felices o desgraciados, hambrientos o hartos. A su resignación, los indios cristianizados añadían una especie de desesperanza de esclavos». Por esta razón nos llama la atención que en *El futuro fue ayer* se diga de un indio que «se desternillaba de risa», de otros indios que estaban «tan admirados como burlones, e se rieron mucho». Tenemos la sensación de que en tales casos se les atribuye a los naturales americanos un comportamiento exterior propio de determinados pueblos europeos.

El valor excepcional de estas novelas contemporáneas estriba en que en ellas se cuenta lo que ocurrió o, mejor, lo que los documentos que nos han llegado dicen que ocurrió y, además, se cuenta de un modo que pone de relieve el absurdo, a los ojos de ahora, de determinadas

situaciones. No nos parece, sin embargo, que el propósito sea acusar a los españoles de entonces (que tampoco tendría ya mucho sentido), sino mostrar la dificultad real de que las acciones de unos fueran comprendidas por los otros. Y esto es fundamental para nosotros: la distancia cultural que separaba a los unos de los otros era tan brutal que, al trascender a las acciones más elementales de la vida, había de producirse, si no un vacío total de comunicación, sí muchos casos en los que los españoles creyeron comprender, y no comprendieron. Aparte, habría casos en los que la conducta de los naturales se interpretaría de modo erróneo.

Reproducimos un extenso fragmento de *Maluco* en el que se presenta el hecho de la lengua oficial del Requerimiento:

> Dos días y dos noches estuvimos dedicados al comercio mientras los gerifaltes discutían acerca de la conveniencia de exponer a los misteriosos pobladores del lugar la concepción cristiana del mundo y requerirles luego que deliberasen y reconociesen de buen grado el señorío de la Iglesia y del Rey. Dábamos nosotros la espalda a la selva, cargados con sus tesoros, y ya habían desaparecido los nuestros; y cuando volvíamos con más al lugar, ya estaba la explanada atiborrada nuevamente de aquellas exóticas mercaderías de trueque. Las cosas aparecían y desaparecían como por arte de magia y mientras tanto los poderosos discutían acerca de la lectura de los Requerimientos y de la necesidad de hacerla en presencia del escribano y la posibilidad que Juan Carvajo hiciera de intérprete: aunque sobre esto último el capellán afirma que no será necesario porque en ningún lado ha leído que el Requerimiento deba ser traducido, si además está clarísimo, dice, y se pone a declamar con voz muy grave aquella parte en la que, luego que se invita a los naturales a convertirse a nuestra fe, reza: 'Si no lo hiciereis, o en ello dilación maliciosamente pusiéreis, certifícoos que con la ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas las partes y manera que yo pudiere, y os sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de Su Majested, y tomaré vuestras mujeres y hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé y dispondré de ellos como Su Majestad mandase, y os tomaré vuestros bienes y os haré todos los males y daños que pudiere...'. Y tan pronto termina, satisfecho de sí mismo y las manitas cruzadas sobre el vientre, agrega:
> —Eso sí, después habrá que darles nombres cristianos.
> Pero como al cabo de dos días no le han visto ni los talones a uno de estos futuros cristianos, por más que han enviado partidas para dar-

> les caza, el capellán se ha quedado sin leer su convite; y a la mañana del tercero emprendemos el retorno a las naves. La explanada, convertida en rojo lodazal, queda desierta y en su centro, solitaria, la cruz que hemos plantado.

En una de las novelas, *La reducción*, se cuenta que, antes, el padre Gálvez hablaba en guaraní a los naturales, pero que el padre Mendaria dice que los métodos han cambiado y que hay que enseñar español; en efecto, él lo hace semana tras semana. Por eso se enfada con un niño que habla guaraní. El padre visitador, en cambio, dice que adoctrinen a los nativos en su lengua, para poder bautizarlos cuanto antes y que, si queda tiempo, «que les enseñe las sutilezas de la lengua castellana». Este testimonio, novelado, sirve para que el lector advierta que, tan lejos de la metrópoli, se reaccionaba ante las cédulas reales y las reales ordenanzas, así como ante las directrices dictadas por la propia orden, con un punto de vista puramente personal.

Si nos centramos ya en el tema del conocimiento de lenguas por parte de los españoles y de los indios, destacaremos que en dos veces se habla de una situación de precocidad. En la novela de Sender sale una niña india a la que «le enseñaban español lo más rápidamente posible para poder usarla como lengua». También sale una autoridad india, un «papa», «que habla traducido por una viudita de nueve años». En la misma obra se habla de otras mujeres indias: de una caricuri «que sabía varios idiomas de los que se hablaban en el Amazonas», de una mujer a través de la cual don Hernando hablaba a los indios omaguas.

También son niñas jóvenes las que subieron a bordo de los barcos de Magalhaes para contentar a los hombres. Ellas no sabían la lengua de ellos, ni los hombres lo necesitaron. En *Maluco* se describen así:

> Niñas apenas, arrancadas a su propio mundo y preñadas de tus sueños imperiales, de la loca ambición de tus capataces, de tus fortalezas, de tus catedrales, de tus plazas, de tu Dios, y de tu lengua. Una lengua que nunca aprendieron y que ahora llevan en germen dentro de las barriguitas del tamaño de un melón.

La figura del intérprete aparece en todas las novelas. A veces se reproducen las fórmulas que ya conocemos por las crónicas: «habló por intérprete», «se lo dijo por intérpretes», «interrogó a un indio mediante

intérpretes», «el tupi era necesario como traductor», etc. Que el intérprete disfrutaba de un reconocimiento lo destaca Sender.

Cuando los españoles procedieron a interrogar a un indio esclavo de los coñoris mediante intérprete, «Se veía que los indios traductores se consideraban superiores al recién llegado por el hecho de hablar español o simplemente porque eran indios de tribus no sojuzgadas».

Una escena muy interesante porque el modo en que se presenta es muy diferente del modo que hubiera tenido en un texto antiguo, nos la brinda *Daimón* de Posse. Lope de Aguirre, a través del cuzqueño Huamán, habla con la reina india que lo someterá a él y a sus hombres al cumplimiento de los ritos tradicionales. Lo que llama la atención no son las palabras intercambiadas, sino las acotaciones que introduce el narrador. Reproducimos frases aisladas que, sin embargo, pertenecen a una misma escena: «Lope de Aguirre se adelantó marcialmente y declaró con voz firme y paciente —no se alteró con la lenta traducción de Huamán— que...». Advertimos que se pone de relieve el tiempo que precisa el de Cuzco para verter las palabras de una lengua a las de otra lengua. Se insiste en la dificultad cuando se dice que la reina «ya no oyó más a Huamán que seguía con apuros el fraseo de Lope». La reina Cuñán y Lope de Aguirre paseaban y hablaban. Observemos la perspectiva desde la cual el narrador precisa: «los seguía Huamán murmurando sus sintéticas traducciones, tratando de llevar lo tangencial del lenguaje poético al burdo nominalismo de los blanquiñosos». Las dos novelas de Posse consultadas son ricas en comentarios de esta naturaleza que consideramos interesante reproducir y analizar.

Como es de suponer, en *El futuro fue ayer*, historia de Jerónimo de Aguilar, es en donde más se habla del intérprete. La novela da mucha información acerca de otro lenguaraz del que ya se habló en el capítulo dedicado al intérprete: Melchorejo, o sea, Ixyalchamil.

Reproducimos la escena en que Aguilar, que vive entre los mayas, habla con su señor:

> —Me pregunto para qué se llevarían vivo a Ixyalchamil, si no era para sacrificar, como tú dices.
> —Conjeturo, señor, que para enseñarle la lengua de Castilla, y podello utilizar como intérprete.
> Miráronse ambos caciques sorprendidísimos. ¡Agora lo entendían!
> —De haber tenido un intérprete consigo los españoles, o de haber estado yo allá, que conoszco ambas lenguas, no hubiésede habido guerra

> con los costeños, porque ellos no venían para invadir la tierra sino para comerciar. Pero como ambos grupos desconoscían mutuamente el idioma de los otros, no se entendieron...
> —Si ellos tienen precisión de un intérprete..., significa que volverán —murmuró el cacique hablando para sí mismo.
> —Vuestras palabras son sagaces, señor. Yo tamién pienso que volverán.
> —Atiéndeme bien, Akilah. Si los *castillians* tienen de tradutor a un maya, yo, hijo de mayas, quiero tener de lengua a un *castillian*. Si alguna vez regresaran las casas flotantes..., quiero que tú seas mi lengua y les preguntes lo que yo te diga, y me digas tú a mí lo que ellos te respondan. Para eso y no para otra cosa te mandé llamar.
> —¡Ah, señor, si me mandas a do ellos estén, regresaré con Ixyalchamil!
> Algo en mi semblante debió de traicionarme, pues al punto añadió:
> —Antes de eso deberías jurarme por tu Dios no intentar escapar...
> Nubláronse entonces de lágrimas mis ojos y le dixe que mi mayor lealtad para con él era no mentille. Y que, por ende, no podría juralle lo que no estaba seguro de poder cumplir.

Advertimos que el narrador da por sentado que las miradas expresan lo mismo ahora que en el siglo XVI, y que el indio podía captar lo que escondían las palabras del español, pero no su expresión. No es seguro.

De lo que no dudamos, en cambio, y quedó expuesto en el capítulo VII, es que los traductores pudieron ser capaces de alterar los mensajes, aparte de por su conocimiento parcial de la lengua —eso sería un error—, por su voluntad de favorecer a los suyos. En el texto de Luca de Tena, los españoles apresaron a tres indios, y mandaron a los dos lenguas nativos, Julianillo y Melchorejo, a que les dijeran esto: «Tomad estos presentes y volved a los vuestros, e decilles a los caciques que regresen al poblado que no les faremos nengún mal. E que les perdonamos el rescibimiento a flechazos que nos ficieron cuando veníamos en son de paz y solo para rescatar».

Pero lo que los lenguas mayas de los *castillians* les dixeron fue:

> Han tenido siete muertos y sesenta heridos. Entre los muertos un caballero de rango llamado Joan de Quiteria, y entre los feridos al capitán de la Armada, Grijalba, que tiene tres flechazos y ha perdido

> dos dientes. Decilles a los caciques que no vuelvan, porque, como muera el capitán, se vengarán en ellos...

Los fragmentos narrados con más fuerza emotiva son los de los primeros encuentros de Aguilar con los españoles. El punto en torno al cual giran es el del olvido de la propia lengua, y la lucha por articular en ella, para darse a conocer a sus compatriotas.

La primera escena es la de la visita de Aguilar, intérprete al servicio de los mayas, a dos prisioneros españoles:

> —¡Háblales, Akilah! ¿Por qué no les hablas, Akilah? —me dixo turbado el cacique.
> —¡Ah, Ecelencia! Un impedimento no previsto, un enredo no poco dificultoso, embarazó, retardó, y estuvo a punto de suspender mi interrogatorio con los prisioneros. Por muy aguda y perspicaz que sea la larga vista de V.E. no podrá sospechar cuál fue el estorbo, ni atisballo, ni por ventura entendello. ¡Había olvidado mi lengua! ¡No sabía expresarme en el idioma de mis mayores!
> —¡Hablalés! ¡Hablalés!
> —No sé hacello, amo mío, he olvidado la lengua de los *castillians*. Quisiera preguntalles e solo sé hacello en maya... Con todo, intentaré...
> —¡*Castillian*! —les dixe, golpeando mi pecho—. Yo... *castillian*.
> —¿Quiere decir vuesa merced que se quiere hacer pasar por uno de los nuestros? —dixo riendo, y con un profundo desdén, el más joven.
> —Yo... soy 'nuestros' —tartajeé—: *castillian* 'repetí, iterando el ademán de señalarme a mí mesmo.
> Mi estrema seriedad, la angustia que veían en mis ojos, hizo dudar al más viejo.
> —Diga algo voacé que no sea *castillian, castillian*. Eso lo hemos oído decir aquí muchas veces...
> Me concentré. Todo cuanto querría decilles sólo podría hacello en maya... o en latín. Esto me sugirió la idea de estender las manos hacia ellos y decir algo que forzosamente debían comprender:
> —*Dominus cum vobis...*
> Y, al oservar que palidecían, añadí:
> —*Salve Regina, Mater Misericordiae...*
> Se pusieron lentamente en pie, abriendo los ojos espantados. Continué hablando en latín, o por mexor espresarme, recitando las oraciones de mi *Libro de Horas*. Y concluí:
> —¡Yo... *castillian*, yo *castillian*! —Y lo juré me besando el índice y el pulgar puestos en forma de cruz.

La segunda escena es la del encuentro de Aguilar con los barcos y los hombres españoles. Reproducimos:

> Desde tierra, y en tanto varábamos la piragua, nos apreguntaba un tal Andrés de Tapia, como después supe que se llamaba, que quiénes éramos; e yo, tan aturdido estaba, que respondile en maya; e cuando quise hacello en español, ocurrióme lo mesmo que con los dos desdichados a los que atendí en Chichen-Itzá, dos años antes: que las palabras de mi lengua natal no acertaban a venirse a la mi boca y de lo único que me acordé, es de la respuesta que me enseñó mi padre, siendo yo muy niño, que había que dar cuando se le apreguntaba a alguien que cuáles eran las tres cosas mexores del mundo. E al acordarme desto que digo, grité a todo pulmón: «¡Dios, e Sancta María, e Sevilla!». Acercóseme el Andrés de Tapia e preguntóme si yo era uno de esos *castillians* que los indios dixeron que andavan esclavos en Yucatán; e yo, en tanto afirmaba con la cabeza, volví a repetir lo mesmo: '¡Dios, e Sancta María e Sevilla!' porque otra cosa no la sabía decir. Mas el Tapia, cuando lo entendió, abrazóme con mucho amor; e todos los que allí estaban acudieron a rodearme...

Sabemos que Jerónimo de Aguilar se incorporó a la tropa de Hernán Cortés, y que valió como intérprete, pues Cortés necesitó dos para su comunicación con los de México. Luca de Tena lo describe así:

> e dio comienzo una plática muy singular en que ellos hablaban a doña Marina en mexica, ella me traducía al maya lo que decían, e yo se lo iteraba a Cortés en lengua de Castilla. E cuando era Cortés el que hablaba, yo lo decía en maya, e Doña Marina en náhuatl, ques como dicen a la lengua del Imperio de los aztecas.

Pero la situación se complica cuando llegan cinco totonanacas a Cortés:

> e Doña Marina, con ser de la mesma raza, no les entendió porque, como fue desarraigada de su tierra muy niña, nunca supo la lengua de los suyos. Preguntóles la señora Malinche que si no había entrellos alguno que hablara *náhuatl*; respondió uno dellos que sí, y comenzó la más peregrina cadena de traducciones que luego, luego, se prolongó ante el capitán Cortés... Hablaba el jefe de todos ellos en totonaco; trasladábalo el lengua dellos al *náhuatl*; e Doña Marina al maya;

> e yo al idioma de Cortés: de modo y manera que tardamos horas en lo que, en pocos minutos, pudo haberse despachado.

Es evidente que si el resto podría ser antiguo, no es así con la última frase, que contiene algo de humor. Igual ocurre con la frase siguiente: «Entendí que los de la Torre de Babel se dispersaran, fuyendo unos de otros, porquera grandísimo tormento entenderse deste modo».

Volveremos ahora a las dos novelas de A. Posse. Están repletas de escenas imaginadas que enriquecen la visión que podamos formarnos de lo que fue la llegada de los españoles y, sobre todo, la imagen que de tal suceso pudieron formarse los naturales.

Dejamos a un lado, en *Los perros del paraíso*, la conversación en la Gomera entre Colón y Beatriz de Bobadilla. Ella le dice que muchos de la isla fueron llevados por el mar hasta las tierras calientes que él busca. Y añade: «Tu mérito no será la originalidad, aunque sí la publicidad». Añade que *ellos* se han acercado varias veces hasta tocar Porto Santo, las Azores, las Canarias.

Dejamos también a un lado, en *Daimón*, la descripción de la celebración de la primera misa de campaña en el país de Paytiti, El Dorado, en la que el cura, «durante la consagración tuvo que pedir silencio dos veces a los retozones que chapotaban y se salpicaban riendo arenillas de oro».

En la primera cita hay agudeza, una sutil burla de Colón al restarle el mérito de explorador y concederle el de vendedor. En la segunda, campea un humor bondadoso, al mostrar el goce infantil del oro.

En *Daimón* la visión del «otro» empieza también el 12 de octubre de 1492. Ese día

> fue descubierta Europa y los europeos por los animales y hombres de los reinos selváticos. Desde entonces fueron de desilusión en pena ante el paso de estos seres blanquiñosos, más fuertes por astucia que por don. Se los veía como una angustiada pero peligrosa congregación de expulsados del Paraíso, de la Unidad primordial de la que ningún hombre o animal tiene por qué alejarse.

Mucho más ingeniosa nos parece la reconstrucción de una posible intervención del supremo sacerdote, el Mexicatl Teohuatzin, en el recinto de las iniciaciones del Templo Mayor de Tenochtitlán:

> ... Adoran un libro escrito por sabios y poetas. El dios que adoran es un hombrecillo golpeado, torturado, hasta ser puesto a muerte por unos militares. ¡Con el débil se identifican! ¡Al débil aman!
> Digo, anuncio, que odian la guerra, la violencia, la violación, ¿Cuál es su fuerza?, os preguntaréis. Y yo digo: la bondad y el amor. Esta es su fuerza.
> Si ven a un herido, le besan la llaga y lo curan. Alimentan gratuitamente al hambriento. Guían al ciego. Odian las riquezas porque en ellas ven trampas de los tzitzimines, los diablos. Es sabido que si alguien les golpea, con mansedumbre ofrecen la otra mejilla para recibir un golpe más. ¡Hasta ese punto llegan! Sin embargo no desprecian los días de la vida: saben multiplicar los alimentos, las cosas, las casas. Dominan el rayo del cielo y lo contienen, pero sólo para uso pacífico, en caños de metal del largo de un brazo...
> ¡Y ahora os pregunto, guerreros!: si ellos triunfan, ¿no sería acaso nuestra la victoria?.

Es posible que este texto, que describe la Biblia y la figura del Hijo de Dios, que a través del amor recuerda las obras de misericordia, que alude al trabajo y a su obra fructificante, y que hace de todo ello la naturaleza y condición del extranjero tantas veces presagiado, constituya un revulsivo para el hombre de Occidente muy superior a cualquier texto apologético sobre la depredación y el exterminio. Describe lo que pudo pensar el hombre americano si el europeo se hubiera comportado según su descripción: una utopía más.

Un repaso a relatos de viajes de época posterior a la redacción de las crónicas y otro a novelas contemporáneas facilita un análisis más objetivo de los textos cronísticos porque se advierte de qué carecieron, qué tipo de información omitieron, y qué otra siguió transmitiéndose. La mayor diferencia, a nuestro juicio, estriba en la inclusión, en las narraciones novelescas, de detalles psicológicos que redondean la descripción de las personalidades. Si bien es verdad que en las novelas se presta mucha más atención al punto de vista de los aborígenes, no debería deducirse de ello mayor acercamiento a los hechos que sucedieron; es fácil atribuir al indio opiniones que nunca sostuvo, sensaciones que nunca experimentó. Aunque, como es natural, el mayor conocimiento de los «textos» nativos está permitiendo afinar este punto de vista.

Lo que más le llamará la atención al lector contemporáneo en las novelas, es que destacan la dificultad o la imposibilidad de llegar a un

grado satisfactorio de comprensión en las situaciones comunicativas producidas entre españoles y naturales, fenómeno que sólo lateralmente era presentado como problema en las crónicas.

A lo largo de los capítulos precedentes hemos aportado fragmentos de obras literarias españolas que, de uno u otro modo, han tratado del hecho del descubrimiento, la conquista y la colonización española en América. Recordemos las obras de Calderón de la Barca, Lope de Vega, Tirso de Molina; el extenso poema de Juan de Castellanos de fin del XVI y el drama épico de Alonso de Ercilla, *La Araucana*.

BIBLIOGRAFÍA

Expediciones y viajes:

C. Benítez, *Viaje a Timbouctou*, Laertes, Barcelona, 1987.

Ch. Darwin, *Viaje alrededor del mundo*, Ricou, Hacer, Barcelona, 1982.

W. von Humboldt, *Del Orinoco al Amazonas. Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente*, Labor, Barcelona, 1962.

E. Lucas Bridges, *El último confín de la tierra*, Marymar, Buenos Aires, 1978.

A. Rivadeneyra, *De Ceilán a Damasco,* Laertes, Barcelona, 1988.

Novelas:

N. Baccino Ponce de León, *Maluco. La novela de los descubridores*, Seix-Barral, Buenos Aires, 3.ª ed., 1990.

A. Benítez, *El mar de las lentejas*, Plaza-Janés, Barcelona, 1985.

T. Luca de Tena, *El futuro fue ayer*, Planeta, Barcelona, 1978.

A. Posse, *Los perros del paraíso*, Emecé, Buenos Aires, 1987.

A. Posse, *Daimón*, Emecé, Buenos Aires, 1989.

R. J. Sender, *La aventura equinoccial de Lope de Aguirre*, Magisterio Español, Madrid, 1968.

J. Tomás Cabot, *La reducción*, Destino, Barcelona, 1963.

CONCLUSIONES

En el contacto inicial entre españoles e indios se produjo la visión atónita de lo nunca visto hasta ese momento, la sorpresa de unos y otros por el desconocimiento de lo que tenían delante.

Una reflexión acerca de esta situación nos lleva a establecer algunas distinciones. En primer lugar, el encuentro había sido buscado por los españoles —que pretendían encontrar una nueva ruta hacia el Oriente—, en tanto que era casual para los indios, que vieron el orden de su mundo interrumpido por una llegada tan sólo presagiada por vagos augurios. En segundo lugar, los españoles disponían de más información y más precisa acerca de la amplitud del universo, mientras que los indígenas habitaban un ámbito cerrado.

De estos dos puntos podría deducirse que los españoles estaban en mejores condiciones para atribuir un significado a lo que veían. Sin embargo, otros dos factores dificultaban su posibilidad de interpretar las señales percibidas. Por una parte, el hecho de que para ellos fueran nuevos los seres y el entorno (inesperados tanto la naturaleza como los seres que la poblaban). Por otra parte, el hecho de que su incesante avance los enfrentaba a una realidad cambiante: nuevos árboles, nuevos animales; diferentes hombres, vestidos de modos diversos y hablantes de diversas lenguas. Los indígenas, en cambio, se mantuvieron en su entorno habitual y vieron frente a sí a un grupo homogéneo, con un comportamiento constante.

Hechas estas distinciones, reconocemos que, tras la primera contemplación mutua, callada, en la que no hubo comunicación, sino tan sólo percepción, la indagación y la búsqueda hicieron florecer una rudimentaria comunicación gestual. Ésta fue suficiente para que el espa-

ñol obtuviera cobijo y alimento; y para que, algo después, obtuviera productos ansiados, a cambio de otros que ansiaban los interlocutores.

Junto al intercambio de pequeñas informaciones concretas, se produjo la interpretación de los comportamientos: se identificó lo peligroso y lo temido, deslindándolo de lo útil y lo benigno. ¿No es esto comunicación? Sí, por más que ni los naturales ni los recién llegados supieran quiénes eran los otros, de dónde venían; es decir, que hubo comunicación sin haber una nítida identificación.

Los gestos se acompañaron de nombres en un proceso de aprendizaje mimético: eran nombres de animales, de frutos, pero también, en un salto imperceptible pero decisivo, nombres de pueblos, lenguas y religiones.

Estas palabras, primero oídas una y otra vez, y después repetidas, se pronunciarían mal, pero con claridad suficiente como para ser comprendidas. Aunque defectuosamente, sonarían familiares. Al romperse el silencio que los aislaba de modo tiránico, se estableció un lazo de comunicación. Un lazo que se reforzó con la articulación de enunciados, simples o complejos según el mensaje que deseaba transmitirse.

Por lo que cuentan los testimonios españoles, se tardó muy poco en que éstos informaran a los naturales de la existencia de un Dios todopoderoso que había guiado hasta allí a los súbditos de unos reyes católicos. En esta etapa se puso en marcha el aprendizaje mutuo de las lenguas. Los mismos testimonios aluden a la preocupación por no poder dar forma verbal en la lengua de los nativos a los principios de la fe.

En muchas ocasiones, la convivencia era prolongada, de forma que la extrañeza cedía y se hacía costumbre. Por ello, tanto de entre los españoles como de entre los indios destacaron personas hábiles en el aprendizaje de la lengua del otro: no sólo niños —eficaces reproductores de lo que veían hacer o decir—, sino también adultos. El lenguaraz indio jugó un papel decisivo en el proceso de conquista y colonización españolas, pues se le encomendaron múltiples misiones, desde la de guía hasta la de acompañante del escribano en el acto de Requerimiento y posterior toma de posesión de la tierra en nombre de la Corona española.

Por el lado español, junto a la a veces vacilante postura de la Corona acerca de la lengua que debía enseñar a los indios, destaca la decidida y esforzada postura de los religiosos que, por su contacto con la compleja realidad lingüística americana, optaron por aprender la lengua de los naturales.

Si en esta situación ya resulta lógico reconocer la existencia de comunicación entre españoles e indios, la lectura atenta y crítica de los testimonios cronísticos nos induce a poner en tela de juicio no tanto las afirmaciones hechas como las afirmaciones que se sobreentienden. El conocimiento de la lengua de indios por parte de los españoles no justifica la inflexible (e ingenua) interpretación que se hacía del sentido de las preguntas y de las respuestas expresadas por los indios. En una palabra, además de errores, hubo arbitrariedades: lo que el cronista puso en boca del indio pudo no ser lo que el indio dijo en realidad; la intención que el cronista adivinó tras las palabras del indio pudo no ser su verdadera intención.

Esta perspectiva, un tanto escéptica, basada en una reflexión lingüística, no debe ofuscarnos hasta el punto de olvidar que en ese momento, paralelo al mestizaje humano, se gestaba una incipiente cultura americana propia, fruto del cruce entre la tradición indígena y la aportación española, a su vez depositaria de los fundamentos de la cultura europea.

El mestizaje humano y cultural que se produjo se plasma en la figura del Inca Garcilaso, traductor del italiano al español de los *Diálogos de amor* de León Hebreo. Se plasma, asimismo, en las dubitativas vacilaciones de los indios bilingües, que fueron motivo de un aprovechamiento cómico en composiciones literarias. Se plasma, por qué no, en la existencia de españoles que se aindiaron por completo.

Hemos advertido que con la progresiva capacidad de españoles e indios de intercambiar mensajes verbales crecía la posibilidad de utilizar la lengua no para revelar la intención, sino para ocultarla. El miedo y la desconfianza de unos y de otros, que acompañó casi desde el principio a la sorprendida contemplación de los seres nuevos, redundó en engaños y traiciones, tanto más solapados cuanto más hábil se fue en encubrirlos con aparentes palabras de paz. Esto sí implicaba comunicación, con toda la complejidad con la que el ser humano la enriquece, hecha de gestos y expresiones corporales, de entonación de la frase, de una ordenación voluntaria de las palabras en las frases... Una complejidad como la que el americano, el chileno, Pablo Neruda, vertió en sus *Poemas de amor* (1924), de los que extraemos ahora, a modo de cierre, este recuerdo de sus palabras enamoradas:

> «Ahora quiero que digan lo que quiero decirte
> para que tú las oigas como quiero que me oigas».

Si en esta situación ya resulta difícil reconocer la verdadera dimensión de la comunicación entre españoles e indios, la lectura atenta y crítica de los testimonios cronísticos nos induce a poner en tela de juicio no tanto las afirmaciones hechas como las afirmaciones que se sobreentienden. El conocimiento de la lengua de ambos por parte de los españoles no justifica la infalible (e inocua) interpretación que se hacía del sentido de las preguntas y de las respuestas expresadas por los indios. En una palabra, además de errores, hubo malentendidos; lo que el cronista puso en boca del indio pudo no ser lo que el indio dijo en realidad; la intención que el cronista adivinó tras las palabras del indio pudo no ser su verdadera intención.

Esta perspectiva, un tanto escéptica, basada en una reflexión lingüística, no debe ofuscarnos hasta el punto de olvidar que en ese momento, paralelo al mestizaje humano, se gestaba una incipiente cultura americana propia, fruto del cruce entre la tradición indígena y la aportación española, a su vez depositaria de los fundamentos de la cultura europea.

El mestizaje humano y cultural que se produjo se plasma en la figura del Inca Garcilaso, traductor del italiano al español de los Diálogos de amor de León Hebreo. Se plasma, asimismo, en las diatribas valoraciones de los indios bilingües, que reciben motivo de un aprovechamiento cómico en composiciones literarias. Se plasma, por qué no, en la existencia de españoles que se aindiaron por completo.

Hemos advertido que con la progresiva capacidad de españoles e indios de intercambiar mensajes verbales crece la posibilidad de utilizar la lengua no para revelar la intención, sino para ocultarla. El miedo y la desconfianza de unos y de otros, que acompañó casi desde el principio a la sorprendida contemplación de los seres nuevos, redundó en engaños y traiciones, tanto más solapados cuanto más fácil se hace entendiendo con aparentes palabras de paz. Esta es implicada comunicación, esta sola la complejidad con la que el ser humano la configura, hecha de gestos y expresiones corporales, de entonación de la frase, de una adecuación contextual de las palabras en la frase, una complejidad como la que [illegible], el [illegible] Pablo Nazareo, [illegible] de los que elogiamos ahora, a modo de cierre, conocimiento de las palabras [illegible]

APÉNDICES

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE TOPONÍMICO

Las Colecciones MAPFRE 1492 constituyen el principal proyecto de la Fundación MAPFRE AMÉRICA. Formado por 19 colecciones, recoge más de 270 obras. Los títulos de las Colecciones son los siguientes:

AMÉRICA 92
INDIOS DE AMÉRICA
MAR Y AMÉRICA
IDIOMA E IBEROAMÉRICA
LENGUAS Y LITERATURAS INDÍGENAS
IGLESIA CATÓLICA EN EL NUEVO MUNDO
REALIDADES AMERICANAS
CIUDADES DE IBEROAMÉRICA
PORTUGAL Y EL MUNDO
LAS ESPAÑAS Y AMÉRICA
RELACIONES ENTRE ESPAÑA Y AMÉRICA
ESPAÑA Y ESTADOS UNIDOS
ARMAS Y AMÉRICA
INDEPENDENCIA DE IBEROAMÉRICA
EUROPA Y AMÉRICA
AMÉRICA, CRISOL
SEFARAD
AL-ANDALUS
EL MAGREB

A continuación presentamos los títulos de algunas de las Colecciones.

COLECCIÓN
EUROPA Y AMÉRICA

El Reino Unido y América: la época colonial.

El Reino Unido y América: emigración británica.

El Reino Unido y América: inversiones e influencia económica.

El Reino Unido y América: influencia política y legal.

El Reino Unido y América: influencia religiosa.

Italia y América.

Rusia y América.

Alemania y América.

Países Bajos y América.

Francia y América.

Holanda y América.

COLECCIÓN
AMÉRICA, CRISOL DE LOS PUEBLOS

Judíos y América.

Irlandeses y América.

Filipinos y América.

Eslavos y América.

Chinos y América.

Griegos y América.

Árabes y América.

Negros en América.

Japoneses y América.

Armenios y América.

Trata de esclavos y efectos sobre África.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de agosto de 1992.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de agosto de 1992.

El libro *La comunicación entre españoles e indios: palabras y gestos,* de Emma Martinell Gifre, forma parte de la Colección «Idioma e Iberoamérica», dirigida por el profesor Miguel Ángel Garrido, Catedrático e Investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

COLECCIÓN IDIOMA E IBEROAMÉRICA

- El lenguaje literario de la «nueva novela» hispánica.
- El español de América.
- El español de los Estados Unidos. El lenguaje de los hispanos.
- Diferencias léxicas entre España y América.
- Léxico del español de América.
- La lengua española en cuatro mundos.
- Los orígenes del español de América.
- La comunicación entre españoles e indios: palabras y gestos.

En preparación:

- Historia cultural del portugués en el Brasil.
- La crítica literaria hispánica, hoy.
- El español en el Caribe.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y postcolombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492,* de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

